

परिषद्-निबन्धावली

[प्रयाग विश्व-विद्यालय-हिन्दी-परिषद् से, हिन्दी-
साहित्य के विविध अंगों पर, पढ़े गये
विवेचनात्मक निबन्ध]

—'-०-—

सम्पादक

श्रीयुत धीरेन्द्र वर्मा एम्० ए०

[अध्यक्ष हिन्दी-विभाग, प्रयाग-विश्व-विद्यालय]

—०'-:०—

प्रकाशक

साहित्य-मन्दिर, दारागंज, प्रयाग

प्रथम वार }

{ मूल्य १)

भूमिका

परिषद्-निबन्धावली का दूसरा भाग हिन्दी प्रेमियों के सामने है। प्रस्तुत पुस्तक में प्रयाग विश्व-विद्यालय-हिन्दी-परिषद् में १९२८-३० में पढ़े गये कुछ निबन्ध संगृहीत हैं। शेष निबन्धों में से कुछ कई कठिनाइयों के कारण दूसरे भाग में सम्मिलित नहीं किये जा सके। ये निबन्ध संभवतः भाग ३ में प्रकाशित किये जा सकेंगे।

परिषद्-निबन्धावली भाग एक के स्वागत से उत्साहित होकर ही परिषद् ने भाग दो हिन्दी-प्रेमियों के सामने रखने का साहस किया है। परिषद् को विश्वास है कि पारखी हिन्दीप्रेमी इस भाग का भी हृदय से स्वागत करेंगे। इन निबन्धों की छपाई आदि की समस्त देख-भाल श्रीरामकुमार वर्मा एम्० ए० ने की है। अतः वे विशेष धन्यवाद के पात्र हैं।

धोरेन्द्र वर्मा

परिषद्-निबन्धावली

[१९२८-२९ १९२९-३०]

१ मीरॉबाई की जीवनी और कविता पर कुछ विचार—

—कँवर कृष्ण बी० ए०

२ हिन्दी-साहित्य पर संस्कृत-साहित्य का प्रभाव

—गणेशप्रसाद द्विवेदी एम्० ए०

३ भारत में समाचारपत्रों का विकास और हिन्दी अखबार-
नवीसी पर एक दृष्टि

—रामधर दुबे बी० ए०

४ हिन्दी-साहित्य में सामाजिक इतिहास

—रमाशंकर शुक्ल एम्० ए०

५ कबीर: सिद्धान्त और रहस्यवाद

—सोमनाथ गुप्त एम्० ए०

६ अयोध्याकांड के मुख्य पात्रों पर धर्मसंकट और उनका
निर्वाह

—बलभद्रप्रसाद मिश्र बी० ए०

७ कविवर नन्ददास कृत रासपंचाव्यायी

—रामकुमार वर्मा एम्० ए०



परिषद्-निबन्धावली

मीरांबाई की जीवनी और कविता पर कुछ विचार

मीरांबाई की जीवनी, सभ्यता के इतिहास में,
जीवनी एक विचित्र पहेली है। उसमें लौकिक और
अलौकिक, दोनों ही प्रकार की, बातों का समावेश है। राज-घराना

से सम्बन्ध होने पर भी वे उससे विरक्त थी, और भक्त होने के साथ साथ कवि थी। उनके जीवन का एरुमात्र लक्ष्य गिरिधर के प्रेम का कीर्तन करना था, मानो भक्त की भावुकता और कवि की रसिकता मीरा के स्वरूप में प्रादुर्भूत हुई थी। परन्तु जिस समय हम उसी मीरा के विषय में कुछ लिखने का प्रयास करते हैं, उस समय हमारे सामने बाधाओं का एक बड़ा पहाड़ आकर खड़ा हो जाता है। इसका कारण प्रामाणिक सामग्री का अभाव है।

किसी लेखक के विषय में कुछ जानने के केवल दो साधन साधन हैं—आन्तरिक और बाह्य। मीरा की कृति-स्वरूप हमें केवल थोड़े से पद, कई पुस्तकों में सग्रहीत, मिलते हैं। ये पद प्रधानतः उनकी प्रगाढ़ भक्ति के प्रदर्शक हैं और केवल गौण रूप से उनकी जीवनी पर प्रकाश डालते हैं।^१

बाह्य साधन दो प्रकार के हैं—तत्कालीन एवं आधुनिक। इनके विषय में यद्यपि कोई तत्कालीन ऐतिहासिक प्रमाण नहीं मिलता, पर भक्त-ग्रंथों में इनका उल्लेख कई बार हुआ है।

१. शब्दावली—पृ० २६ शब्द ५६; पृ० ६७ शब्द ३२, पृ० ६५ शब्द २६, पृष्ठ २५ शब्द ५६, पृ० ३७-३८ श० १-२; पृ० ५३ श० ४ आदि।

२ तुलुक बाबरी, आइने अकबरी, मुहणेत नैणती की ख्यात
(पृ० ३६८) (पृ० ५७३) (पृ० ४७)

नाभादास ने अपने भक्तमाल^१ में इनके प्रेम की महिमा पर एक पद लिखा, तो उनके टीकाकार प्रियदास ने जन्मभूमि, श्वसुर-गृह के कष्ट, अकबर से भेट आदि दन्त-कथाओं का पूरा व्योरा ही लिख डाला। मूल गोसाई'-चरित^२ में तुलसी को पत्रिका भेजने का उल्लेख है, तो 'वैष्णवन की वार्ताओं'^३ में श्रीआचार्यजी की सेविका न बनने के कारण उनकी निन्दा करा डाली गई है। अस्तु, इन ग्रंथों की सहायता सावधानी से लेनी चाहिए।

आधुनिक उल्लेखों में टाड "राजस्थान"^४ मुं० देवीप्रसाद-रचित "श्रीमीराबाई का जीवन-चरित", गौरीशंकर हीराचन्द्र ओझा-लिखित "उदयपुर राज्य का इतिहास"^५ तथा कविराजा

१. भक्तमाल पृ० ६९४-१०४, Selections by L Sita Ram Book II. p. 338-41.

२. नागरी प्र० पत्रिका भाग ७ सं० १९८३ पृ० ३७५ ब ३९७

३. चौरासी वैष्णवन की वार्ता न० ५४ पृ० २०७-८; नं० ६२ पृ० ३४२-६८, न० ४१ पृ० १६१-६२, दो सौ बावन वैष्णवन की वार्ता—न० १५ पृ० ६४-६९; न० ४८ पृ० १०६-७, पृ० ४३४-३५

४. टाड राजस्थान (आक्स० प्रे०) भाग १ पृ० ३३७; भाग २ पृ० ६५१, भाग ३ पृ० १८१८.

५. पृ० ५१; ६३, ३१०—१६, ३४७, ३५८-६०। नोट पृ० ३५८, पृ० ३२६

श्यामलदास एव हरविलास शारदा के लेखः प्रधान साधन हैं। जनश्रुति तथा चारण गाथाओं के आधार पर होने के कारण “राजस्थान” इतना विश्वसनीय नहीं है, जितने इन वर्तमान ऐतिहासिक विद्वानों के उल्लेख, जो इतिहास-सम्बन्धी सम्पूर्ण प्राप्त सामग्री के आधार पर बड़ी खोज के साथ लिखे गये हैं। अन्य लेखकों ने इन्हीं प्राचीन अथवा अर्वाचीन साधनों के आधार पर लिखा है। उनका उल्लेख करना केवल साधनों की नामावली बढ़ाना होगा।

१. हरविलास शारदा कृत ‘महराना सांगा’ पृ० ६५-६६ नोट। क० श्यामलदास कृत ‘वीर-विनोद’

२. ध्रुवदास शारदा कृत “भक्तनामावली” (L Sita Rains selections Book II); “शिवसिंह सरोज” पृ० ४७५; कार्तिक-प्रसाद खत्री कृत “मीराबाई का जीवन-चरित्र”; मु० उबेदुल्लाखां फर्हती कृत “तारीख तुहफ़ा राजस्थान”; जगदीशसिंह गहलोत “मारवाड का इतिहास”; ग्रियर्सन “माडर्न वर्नाकुलर लिटरेचर” पृ० १२; फ्रेजर “लिटरेरी हिस्ट्री आफ़ इण्डिया पृ० ३३७-३३८, की (Leay) “हिन्दी-लिटरेचर पृ० २६; ग्रीवज़ पृ० ४६ “मिश्रबन्धु-विनोद” पृ० २६२-६६; “काव्यदोहन” भाग ७ पृ० १-२३ (मीराबाई); सीतारामशरण रूपकला “मीराबाई की जीवनी” शिवनन्दनसहाय “श्रीगोस्वामी तुलसीदास” पृ० ११०-११६; “सतीमंडल” भाग ७ पृ० १४०-१४८ (K. V. Trivedi; “Wilson’s Religious Sects of the Hindus”

मीरां के विषय मे किसी बात की जाँच करने के लिए ये साधन ही एक मात्र सच्ची कसौटी हैं ।

मीराबाई के विषय मे मुख्य भ्रान्ति उनके जीवन-काल जन्मकाल पर है । १ चित्तौड़ में, कीर्तिस्तम्भ के पास, कुम्भ स्वामी

p. 138; Encyclopædia of Religion and Ethics Vol. 2 p. 5466; Macnicol's "Indian Theism" p. 133; K M Thaver's "Milestones in Gujarati Literature" p. 28-34 and p. 108; "The Sikh Religion" Vol VI p. 342 (Reproduction of M. Macaliffe's articles in the 'Indian Antiquary 1903), "East & West" (August 1910 p. 728) Mirabai, her life and Songs" (Viswa Bharati January 1929)

"सुधा (फाल्गुन सं० १९८४); "माधुरी" (चैत्र सं० १९८४)
"वसन्त" (१९६१, १९६६, १९६९) ना० प्र० प० (भाग १ पृ० ११४, १२१) आदि

१. टाड.....स० १४७५-१५२५ के बीच में; दूदा की पुत्री—कुम्भ की रानी ।

२, शिवसिंह तथा ग्रियर्सन.....सं० १४७० विवाह सं० १४७५ पति मृत्यु, रतियाधिपति की पुत्री—कुम्भ की रानी ।

३. कार्तिकप्रसाद सं० १५७५ जन्म,...जयमल की पुत्री—कुम्भ की रानी ।

४ भावेरी तथा की सं० १४६०-१५२७ के बीच मे कुम्भ के युवराज भोज की पत्नी ।

५ के० बी० त्रिवेदीस० १४८० जन्म, स० १४९५ विवाह, सं० १५२० मृत्यु, जयमल की पुत्री: युवराज कुम्भ की पत्नी

आदि-ब्राह्म के दो विष्णुमन्दिर, एक ही ऊँची कुर्सी पर, पास-पास बने हुए हैं। लोगो मे यह प्रसिद्धि हो गई है कि बडा मन्दिर महाराना कुम्भ ने और छोटा उनकी रानी मीराबाई ने बनवाया था। इसी जनश्रुति के आधार पर कर्नल टाड ने मीराबाई को महाराना कुम्भ की रानी लिख दिया है, जो भ्रमपूर्ण है। सम्भवतः मीरा इस मन्दिर मे पूजन-कीर्तन करती रही होंगी। कुम्भश्याम (कुम्भस्वामी) का मन्दिर, जिसे लोग भ्रम से (मीराबाई का मन्दिर) कहते हैं, संवत् १५०५ मे महाराना कुम्भ ने बनवाया था। उसमे उक्त सबत् की यह प्रशस्ति है—

“कुम्भास्वामिन आलय व्यरचयच्छीकुम्भकणो नृप. १२”

इस प्रकार एक मात्र पक्के प्रमाण को, जिस पर टाड साहब

६. हरिश्चन्द्र . . . सं० १६२०-३० मृत्यु।

७. तपस्वीरामजी.....सं० १६४५ मृत्यु; रत्नसेन पुत्री—भोज-पत्नी।

८. देवीदास, श्यामलदास, सारदा तथा ओम्ना जी.सं० १५५५-१६०३ के बीच, रत्नसिंह पुत्री—भोजपत्नी

९. मिश्रदन्धु तथा ग्रीवज्ञ.....जन्म सं० १५७३; रत्नसिंह पुत्री: भोजराज-पत्नी।

१०. मेकालिक प्रभृति..... सं० १५६१-१६०३; रत्नसिंह पुत्री—भोजराज-पुत्री।

११. अनाथनाथ बसु.....

१२. उदयपुर राज्य का इतिहास (ओम्ना) पृ० ५१; पृ० ३१०, पृ०

का मत निर्भर था, वास्तुकला-विशारदों ने निर्मूल सिद्ध कर दिया है। यदि टॉड साहब ने यह प्रशस्ति पढ़ ली होती, तो आज मीरा के जन्मकाल पर अनंक मत न होते।

साथ ही अन्य उपलब्ध साधनों से भी उन्होंने सहायता नहीं ली जान पड़ती, क्योंकि मीरा ने अपना परिचय स्वयं इस प्रकार दिया है—

“मेढतिया घर जनम लियो है मीरा नाम कहायो”^१।

मीरा की इस पक्ति से उनके जीवन पर पर्याप्त प्रकाश पड़ जाता है। राठौड़ों की प्रसिद्ध मेढतिया शाखा के जन्मदाता, राजस्थान के प्रसिद्ध नगर जोधपुर के सस्थापक राव जांधाजी के चतुर्थ पुत्र राव दूदाजी थे, जिनका जन्म सवत् १४९७ मे हुआ था। राव दूदाजी बड़े पराक्रमी थे। उन्होंने निज बाहुबल द्वारा सवत् १५१८ मे मेढते मे अपना स्वतन्त्र राज्य स्थापित कर मेढतिया शाखा चलाई।^२ अतएव मेढतिया जी का जन्म सवत्

३५८-६०

१ श.दावली पृ० ६७ शब्द ३२

नोट—मीरा के श्वसुर-गृह मे मेढतियाजी मेढतणी या राठोड जी कहते थे, जिसका अर्थ है कि वे मेढतिये राठौड़ों की बेटी थी। श्वसुर गृह मे बहू को प्रायः पितृकुल या पितृस्थान के नाम से सम्बोधन किया जाता है; यथा राठोडजी, चोहानजी या कानपुरवाली।

२ माराठ का इतिहास जगदीशसिंह गहलोत); सुभा (फाल्गुन स० १९८४) ता० प्र० पत्रिका (भाग १ पृ० ११३)

१५१८ मे, या उसके बाद हुआ होगा। महाराना कुम्भ संवत् १५२५ मे अपने पुत्र ऊदा के हाथ से मारे गये। तो क्या मीराँ का विवाहादि सब ७ वर्ष के भीतर ही समाप्त हो गया? फिर उन्होंने कुम्भश्याम का मन्दिर, जिसका निर्माण-काल संवत् १५०५ निश्चित हो चुका है, कब बनवाया होगा, जब कि उनके माने जानेवाले पिता (दूदाजी) का जन्म संवत् १४८७ मे हुआ था?

टाड साहब के मतानुसार मीराँ को कुम्भ की रानी मानने मे और भी कई कठिनाइयाँ है। मीराँ ने राणाजी द्वारा कष्ट दिये जाने का उल्लेख किया है। अतएव प्रश्न उठता है कि वे राणा कौन थे?

कुम्भ स्वयं परम वैष्णव तथा कृष्णभक्त थे। उनके बनाये विष्णुमन्दिर तथा गीतगोविन्द की टीका ही इसके प्रचुर प्रमाण है। टीका के “श्रीगोविन्द पदारविन्द मकरन्द चचद्विरेफण” “हृदीश पर वासुदेवं निधत्ते” आदि प्रकरण उनकी कृष्ण-भक्ति के परिचायक हैं।^१ अतएव उनका अपनी पत्नी को गिरिधरकी भक्ति से रोकना और उन्हे नाना प्रकार के कष्ट पहुँचाना असंगत प्रतीत होता है। तब फिर मीराँ को किस राणा ने कष्ट दिये? कुम्भ के पिता मोकलदेव ने, अथवा कुम्भ के उत्तरा-

^१ काव्यदोहन भाग ७, पृ० १-१३ (भूमिका “मीराँवाई”)

धिकारी ऊदा ने ? मीरा के पिता दूदाजी का जन्म संवत् १४९७ मे हुआ था और युवराज कुम्भ पिता की मृत्यु के पश्चात् संवत् १४९० मे, गद्दी पर बैठे । १ इसका अभिप्राय यह है कि मीरा के माने जानेवाले पिताका जन्म, उनके माने जानेवाले पति के सिंहासनारूढ़ होने के भी ७ वर्ष पश्चात् हुआ । अतएव मीरा का युवराज कुम्भ से विवाह होना असम्भव है और मोकलदेव मीरा के वह ससुर नहीं हो सकते, जिसका उल्लेख मीरा ने किया है । यह ससुर वास्तव मे कौन हो सकते हैं, यह हम आगे दिखायेंगे । अब रहा कुम्भ के उत्तराधिकारी के विषय मे, सो थे उनके पुत्र (न कि देवर) ऊदा (उदयकर्ण) । मीरा ने स्वयं देवर से कष्ट पाने का उल्लेख किया है । यदि यह बात हम सच मान लें और जिसे झूठ मानने का कोई कारण प्रतीत नहीं होता; तो यह सिद्ध ही है कि मीरा का विवाह कुम्भ से नहीं हो सकता, क्योंकि ऐसा मानने से ससुर और देवर वाले मीरा के दोनों उल्लेख असत्य निर्धारित हो जाते हैं । २ “की” महाशय का यह मत कि कुम्भ के उत्तराधिकारी पुत्र भोज ऊदा के भाई थे, इतिहास-विरुद्ध है । ३ उन्होंने कदाचित् यह-कल्पना इसलिए की होगी कि ऐसा करने से यह प्रमाणित हो जायगा कि मीरा का विवाह भोज से हुआ और उनको कष्ट दिये

१. महाराना कुम्भ (शारदा)

२. काव्य-दोहन भाग ७ पद ४१; पद ४०, पद २० शब्दावली

३. Keay “Hindi Literature” p. 29.

उनके छोटे भाई, मीरा के देवर, ऊदा ने ।

प्रसिद्ध है कि मीरा ने अपने पति की देखादेखी गीतगोविन्द पर टीका लिखी थी । कुम्भ ने अपनी “रसिक-प्रिया” नाम की टीका में “अपूर्व देवी” का नाम दिया है^१ । यदि मीरा जैसी विख्यात भक्तकवि उनकी रानी होती, तो उनका उल्लेख कुम्भ के अनंन ग्रन्थों में से किसी न किसी में अवश्य होता ।

मीरा को कुम्भ की रानी मानने से जीवगुसाई व अकबर से भेट^२ तुलसी को पत्रिका भेजना^३ तथा श्रीआचार्यजी की सेविका न होना^४ आदि भक्त-ग्रन्थों के उल्लेखों को असत्य मानना पड़ता है; क्योंकि इन सबका जन्म कुम्भ की मृत्यु के बहुत दिन बाद हुआ था ।

शिवसिंहजी तथा प्रियर्सन साहब को भी टाड साहब की भाँति जन्म-काल में भ्रम हुआ है^५ । बाबू कार्तिकप्रसाद ने तो अनुमान की बस पराकाष्ठा ही कर दी है । आपने मीरा को कुम्भ की रानी लिखने के साथ-साथ जयमल की पुत्री बनाकर अकबर को

१. उदयपुर राज्य का इतिहास (ओझा) पृ० ३२६

२. प्रियादास की टीका (भक्तमाल)

३. मूल गोसाँई वरित (ना० प्र० प० भाग ७ सं० १६८३ पृ० ३७५ ३६७)

४. चौरासी वैष्णवन की वार्ता पृ० ३४२-६६८ (कृष्णदाम अधिकारी की वार्ता)

५. शिवसिंहसरोज पृ० ४७५

दर्शन भी करा दिये । १ वह कदाचित् भूल गये कि जयमल का जन्म संवत् १५६४ मे हुआ था और अकबर का जन्म संवत् १५९९ (सन् १५४२) मे तथा वे संवत् १५१२ मे गद्दी पर बैठे । कुम्भ की मृत्यु संवत् १५२५ मे हुई । तब क्या पिता के जन्म के पूर्व ही विवाह होगया ? त्रिवेदीजी ने भी कुछ ऐसी ही ऐतिहासिक भूलों की है । २

अस्तु, टाड साहब तथा उनके अनुयायियों का मत सर्वथा भ्रांतिमूलक है । मीरा का कुम्भ की रानी होना किसी भी प्रमाण से सिद्ध नहीं होता ।

दूसरा मत राजस्थान के आधुनिक ऐतिहासिक विद्वानों का है । इनकी सम्मति मे मीरा रावदूदाजी के चतुर्थ पुत्र रत्नसिंहजी की इकलौती पुत्री तथा राना सांगा के ज्येष्ठ कुँवर भोजराज की पत्नी थीं, और उनका जन्म संवत् १५५५ के आसपास हुआ था । ३ इस मत के अनुसार मीरा का जन्म-काल ८०-८५ वर्ष आगे बढ़ जाता है । इसके मूल आधार का उल्लेख न तो शारदाजी ने किया है और न ओझाजी ने । हाँ, “चतुरकुलचरित” जिसमे राठौड़ों का हाल है तथा कविराजा श्यामलदास कृत “वीर-विनोद” का नाम

१. कार्तिकप्रसाद “मीराबाई का जीवन-चरित” पृ० १, ३, १२

२. सती-मण्डल भाग १ पृ० १४०-१४८

३. उदयपुर राज्य का इतिहास (ओझा) पृष्ठ ३५८-६० मु० देवीप्रसाद कृत मीराबाई का जीवनचरित ।

अवश्य दे दिया है ।१ सम्भवत इन उल्लेखों का मूल आधार राज्य के लेखों, वंशावलियों, जन्म-पत्र तथा जनश्रुति पर होगा । आधार चाहे कुछ हो, कम से कम उपलब्ध ऐतिहासिक सामग्री से सहायता अवश्य ली गयी है, और अनुमान भी युक्तिसंगत ही है । हमारी समझ में इस मत के मानने में कोई विशेष कठिनाई नहीं दिखाई पड़ती । हाँ, संवत् १५५५ की अपेक्षा संवत् १५६० के आसपास जन्म होना अधिक युक्ति-संगत जान पड़ता है ।

रत्नसिंह के ज्येष्ठ भ्राता वीरमदेव का जन्म संवत् १५३४ में दिया हुआ है ।२ और जब रत्नसिंहजी चतुर्थ पुत्र थे ३ तो उनका जन्म संवत् १५३९-४० के लगभग हुआ होगा । यदि मीराँ के जन्म के समय उनके पिता की आयु २० वर्ष की मान ली जाय, तो संवत् १५६० के आसपास उनका जन्मकाल अपने आप निकल आता है । मीराँ के पति भोजराज की आयु पर विचार करने से भी हम इसी निश्चय पर पहुँचते हैं । भोज के पिता महाराना सांगा का जन्म संवत् १५३९ में हुआ था ।४ यदि भोजराज के जन्म के समय उनके पिता की आयु २० वर्ष की होगी, तो भोजराज का जन्म

१. महाराना सांगा (शारदा) पृ० ६६-६६ फुटनोट

२. ना० प्र० पत्रिका भाग १ पृ० १४४, सरस्वती (जनवरी १९१६)

३. सुधा (फाल्गुन सं० १९८४)

४. महाराना सांगा (शारदा) ना० प्र० प० भाग १ पृ० ११४

संवत् १५५९ के लगभग होना चाहिए ।^१ और यदि वह अपनी पत्नी से एक-दो वर्ष भी बड़े होंगे तो मीरा का जन्म संवत् १५६० के लगभग निकल आता है ।

प्रसिद्ध है कि मीराबाई ने अपनी सास की आज्ञा का उल्लंघन किया ।^२ कदाचित् इसी कारण इन लोगों का यह अनुमान है कि विवाह के समय (सं० १५७३) मीरा की अवस्था १७-१८ वर्ष की रही होगी,^३ अन्यथा ऐसा होना यदि असम्भव नहीं, तो कठिन अवश्य है । यह अनुमान कुछ असंगत ठहरता है । यदि भोजराज मीरा से एक-दो वर्ष बड़े होंगे तो (इस अनुमान के अनुसार) उनका जन्म संवत् १५५३ के आसपास होना चाहिए, जिसका अभिप्राय यह हुआ कि महाराना सांगा की १४ वर्ष (१५५३-१५३९) की अवस्था में ही भोजराज का जन्म हुआ होगा । नैणसी की ख्यात के अनुसार तो भोजराज ज्येष्ठ पुत्र भी न थे,^४ फलतः १४ वर्ष के और भी पहले राना सांगा के एक-दो सन्तान हो चुकी होगी, जो व्यवहार-विरुद्ध प्रतीत होता है ।

१. नोट—नैणसी की ख्यात के अनुसार तो भोजराज ज्येष्ठ पुत्र भी न थे । फलतः वे २० वर्ष से कम पिता की आयु में जन्म कैसे ले सकते थे ?

२. शब्दावली शब्द १ पृ० ३७

३. नोट—कुछ लोग राजपूत कन्याओं का अधिक आयु में विवाह होना लोक व्यवहारान्तर्गत मानते हैं ।

४. पृ० ४७

मीराँ का जन्म सवत् १५६० के आसपास मान लेने पर केवल एक आपत्ति होती है । इन लोगो के अनुमान के अनुसार मीराँ की आयु विवाह के समय १७-१८ वर्ष की तथा पुत्र जन्म होने पर सांगा की केवल १४ वर्ष की निकलती है और सवत् १५६० मान लेने पर मीराँ की आयु १३ वर्ष तथा भोज के पिता की १९-२० वर्ष । हमारे विचार मे सवत् १५६० ही के आसपास मीराँ का जन्म हुआ होगा; क्योंकि १३ वर्ष की अवस्था मे विवाह होना इतना आश्चर्यजनक नहीं है, जितना कि प्रथम सन्तान के उत्पन्न होने पर पिता की आयु का १४ वर्ष होना, प्रत्युत कई लेखको ने मीराँ का विवाह ११ वर्ष ही मे होना लिखा है ।^१ कदाचित् इसी लिए मेकालिफ ने इनका जन्म संवत् १५६१ (1504 A C) के लगभग माना है ।^२ मिश्रबन्धुओं तथा ग्रीवज्ञ ने भूल से विवाह-तिथि (स० १५७३) की जन्म-तिथि माना है ।^३ भोजराज सवत् १५८० के लगभग ससार छोड़ चुके थे,^४ तो विवाह किस आयु मे और कब हुआ होगा ? प्रथम तो यह इतिहास-विरुद्ध है, दूसरे

१. " Mira Bai, her life and songs by "Anath Basu, Indian Antiquary 1903.

२. Indian Antiquary 1903 "The Legends of Mira bai " by M. Macouliffe

३. "विनोद" पृ० ३६२ ६६; ग्रीवज्ञ पृ० ४६ ।

४ उदयपुर राज्य का इतिहास (ओम्ना) पृष्ठ ४६ ।

जब इनके छोटे भाई (चाचा के लड़के) जयमल का जन्म सबत् १५६४ मे हुआ था, १ तो इनका जयमल से पहले का होना चाहिये, न कि बाद को ।

मीराँ को भोज की पत्नी मान लेने से उनके सास, ससुर, देवर, ननद आदि के उल्लेखों तथा अन्य बातों का समाधान हो जाता है ।

अस्तु, हम निःसकोच सबत् १५५५—१५६१ के बीच मे मीराँ का जन्म-काल मान सकते है, और सम्भवतः स० १५६० के लगभग ही उनका जन्म हुआ होगा ।

मीराँ के जन्म-स्थान के विषय मे विशेष मतभेद नहीं है । ओभाजी प्रभृति इनका जन्म-स्थान कुड़को या चौकड़ी मानते है ।

इनके पिता रत्नसिंह को कुड़की बाजोली प्रभृति जन्म-स्थान १२ गाँव, निर्वाह के लिए, मेड़ता राज्य की ओर से, मिले थे । २ सम्भवतः इनका जन्म पिता की जागीर-प्राप्ति के बाद ही हुआ होगा । प्रियादास ने इनकी जन्म-भूमि 'मेरता' लिखी है, और यह स्वयं भी उसे अपना पोहर मानती तथा श्वसुरगृह मे मेड़तणीजी कहलाती थी । ३ इसका

१. ना० प्र० पत्रिका भाग १ पृ० ११४

२. उदयपुर का इतिहास (ओका) पृ० ३१६, देवीप्रसाद कृत "मीराबाई का जीवनचरित" ।

३. भक्तमाल (प्रियादास का टीका); शब्दावली पृ० ३७ श० १२, २६ श० १८, पृ० २६ श० २०

कारण माता के बाल्य-काल ही में देहान्त होजाने पर इनका अपने दादा के यहाँ, मेड़ते में, अधिक काल तक रहना जान पड़ता है। मेड़ते का प्राचीन नाम मान्धातृपुर था। इसके सस्थापक मान्धाता प्रमार थे। सं० १५१८ में मीराबाई के पितामह रावदूदाजी ने इसको पुनर्जीवन दिया। १ मीरा का लालन-पालन करके मेड़ता सदा के लिए अमर होगया। मेड़ते से अजमेर की ओर २० कोस का प्रदेश आज भी उनके नाम से “मीराबाई का देश” कहलाता है२। कुड़की भी जोधपुर राज्यान्तर्गत मेड़ते के ठिकाने (इलाका) में ही है, अतः मेड़तणीजी का जन्मस्थान या कम से कम पितृ-स्थान मेड़ता मानने में कोई आपत्ति न होनी चाहिए। त्रिवेदीजी ने इनका जन्म-स्थान नेरेटा लिखा है३। पता नहीं, पंडितजी को यह नाम कहाँ से मिला। क्या यह प्रेस की कृपा है, या मेड़ते का कोई विकृत स्वरूप है ?

इनके पिता रत्नसिंहजी का परिचय दिया ही जाचुका है। इनकी माता के विषय में इतिहास से इतना ही पता चलता है कि

१. महाराना कुम्भ (शारदा) मारवाड का इतिहास (जगदीशसिंह गहलोत)

नोट—महाराना सांगा (शारदा) में पृ० ६५-६६ फुटनोट में सं० १५२४ के बाद मेड़ते के राजा दूदाजी हुए।

२. काव्य-दोहन भाग ७, उदयपुर का इतिहास (योभा)

३. सतीमण्डल भाग १ पृ० १४०-४८

वे इन्हें बाल्यकाल ही में छोड़ परलोक सिधारीं । १

माता-पिता यह भी प्रसिद्ध है कि गिरिधर के इष्ट का प्रकट कारण इनकी माता ही थी । एक दिन इन्होंने पड़ोस में एक कन्या का विवाह होते देखकर माता से पूछा—“माँ, मेरा दूल्हा कौन है ?” माता ने हँसकर गिरिधर की ओर उझली उठा दीर । जो कुछ हो, इतना तो निश्चित है कि मातृवियोग के पश्चात् इनके दादा दूदाजी ने इन्हें अपने पास मेड़ते बुला लिया, और वहीं इनका लालन-पालन हुआ । ३

राव दूदाजी परम वैष्णव तथा चतुर्भुज के अनन्य भक्त थे ४ । उनके पास रहने से मीरा की वचन ही से भगवद्भक्ति में विशेष रुचि उत्पन्न होगई । कहते हैं, एक बार एक साधू बाल्यकाल उनके पिता के घर ठहरा था । उसके पास गिरिधरजी की एक सुन्दर मूर्ति थी, जिसको बाल-हठ कर मीरा ने प्राप्त किया था । ५ यह मूर्ति उन्हें बड़ी प्यारी होगई थी ।

१. उदयपुर राज्य का इतिहास (ओम्का) पृ० ३१८-६०; देवी प्र० “मीराबाई”

२. M. Macauliffe, “ The Legends of Mirabai ”

३. शब्दावली (वे० प्र०) भूमिका

४. देवीप्रसाद “मीराबाई का जीवन चरित”

५. “ The Legends of Mirabai ”; शब्दावली (जीवन-चरित)

जहाँ अन्य बालिकाएँ अपनी गुड़ियों का त्योहार मनाती, मीरा अपने गिरिधरलाल के उत्सव मनाया करती। चचपन का यह खिलौना ही आगे चलकर उनकी प्रेमभक्ति का स्वरूप बना। यही गिरिधर की मूर्ति “मीराँ के प्रभु गिरिधर नागर” में परिवर्तित होगई।

दूदाजी की मृत्यु के एक वर्ष बाद सन् १५७३ में वीरमजी ने शिशोदिया कुलावतश हिन्दू-सूर्य महाराना सागा के ज्येष्ठ कुँवर भोजराज से उनका विवाह कर दिया।

विवाह [अनाथनाथ बसु ने विवाह-काल सन् १५६७ के लगभग दिया है, और मीरा की आयु ११ वर्ष

की। इस अनुमान को सत्य मानने में भोज की आयु में गड़बड़ी पड़ती है, क्योंकि इस समय भोज के पिता राना सागा की आयु केवल २८ वर्ष की थीर।] विदा के समय सभी लड़कियाँ अपनी प्यारी चीजें अपने साथ लेजाना चाहती हैं, मीराँ भी अपने गिरिधरलाल को साथ लेती गईं। चित्तौड़ पहुँच अपने स्वामी की सेवा में लगी, फिर भी उनका मन भगवद्भक्ति से तनिक भी विचलित न हुआ।

१. उदयपुर का इतिहास पृ० ३२८-३६०, महाराना साँगा नोट पृ०

१२-१६

२. “Mirabai, her life and Songs” by Anathnath Basu of Viswabharati

प्रियादास ने लिखा है कि श्वसुर-गृह में देवी-पूजन पर सास से अनबन हो गई और इन्हे एकान्तवास दिया श्वसुर-ग्रह गया । मीरा के एक-दो पद भी इस आशय के हैं—

“नहिं हम पूजां गोरज्या जी, नहि पूजां अनदेव ।

परम सनेही गोविन्दो, थे काई जानो म्हारो भेव ॥”^१

ऐसी ही दन्त-कथा तुलसीदासजी के बारे में भी प्रचलित है । वह युग साम्प्रदायिक भगडों का था । जिस युग में श्रीआचार्य जी की सेविका न होने के कारण अधिकारीजी ने मीरा की भेट हाथ तक से न छुई, उसमें ऐसा हो जाना कोई आश्चर्य की बात नहीं । दूसरे, बचपन ही से वे गिरिधर को अपना इष्ट मान चुकी थी, फिर भला अन्य देवता को सिर कैसे झुकाती ? स्वमन्तव्य के लिए बड़ों का कहना मानना चरित्रवानों के लिए पाप नहीं । इतना होते हुए भी ऐसी कथाएँ केवल दन्तमूलक लगती हैं । जोधपुर और चित्तौड़ के राजवंशों में बराबर वैवाहिक सम्बन्ध होता चला आया है । दोनों एक-दूसरे के रीति-व्यवहारों से परिचित थे । यद्यपि चित्तौड़ के राजा विशेषतया शिव-भक्त थे, पर उन्हीं के वंश के राना कुम्भ ने विष्णुमन्दिरों की स्थापना की थी^२ । देवी-पूजन की इस कथा के गढ़ लेने से भक्तों

१. शब्दावली पृ० ३७ शब्द ७ ।

२. देवांगमाद. ‘मीराबाई का जीवन-चरित’; काव्य दोहन भाग ७

का क्या अभिप्राय था, यह समझ में नहीं आता। मीरा की तो आयु भी इतनी न थी कि वह आते ही सास-ससुर की आज्ञा उल्लंघन करने का साहस करती। केवल इतना ही नहीं, 'रूप कलाजी' ने तो यहाँ तक लिखा है कि मीरा के सास-ससुर ने उनसे अप्रसन्न होकर भोजराज का दूसरा विवाह भी कर दिया।^१ यद्यपि इस आशय के एक-दो पद भी मिलते हैं कि इनकी पति से कुछ अनबन रहती थी,^२ परन्तु इनके चरित्र पर पूर्णरूप से विचार करने पर इन पदों को कल्पित ही मानना पड़ेगा। यह वृथा कलंक है कि मीरा का पति पर प्रेम न था। पति-सेवा के कारण देव-सेवा और देव-सेवा के कारण पति-सेवा में बाधा पड़ने का कोई कारण नहीं जान पड़ता^३। ये सब झगड़े तो तब शुरू हुए, जब विधवा होने पर इनके यहाँ साधु-सत्तों की भीड़ लगी रहने लगी।

ऐसा प्रतीत होता है कि मीरा के कुछ ग्रह ही अशुभ आ पड़े थे। पतिग्रह में आने पर ही कुछ दिनों पश्चात् सास-ससुर से अनबन रही। खैर, यह भी सहा, पर अभी और बहुत देखना था। कुछ वर्ष भी पति-सेवा न कर पाई थी कि कठोर वैधव्य का प्रहार सहना पड़ा। इसी के दो वर्ष बाद उनपर

१. "श्री मीराबाई का जीवनचरित्र व प्रीति"

२. शब्दावली

३. सती-मण्डल भाग १

दूसरा बज्र-प्रहार हुआ । संवत् १५८४ में खानवे के रणक्षेत्र में बाबर के विरुद्ध युद्ध करते हुए उनके पिता रतनसिंहजी मारे गये, और कुछ ही महीनों बाद राणा सांगा भी संसार छोड़ गये । इन सब अपशकुनो का कारण मीरा ही ठहराई गई । मीरा की दशा सोचते ही हिन्दू विधवा का दृश्य सामने आ जाता है । कोई सन्तान थी नहीं कि जिसे देख मन बहलाती । पति के अभाव में स्त्री के लिए परमेश्वर ही एकमात्र शांति का साधन है । सती मीरा ने सासारिक मोह में न पड़कर इसी मार्ग का अवलम्बन करना निश्चित किया । बचपन ही से मीरा के सस्कार भक्ति-वृत्त के उद्भावक, पोषक तथा वर्द्धक थे । प्राचीन बाल-सस्कार के कारण ये दुःख भुलाकर चित्तवृत्तियाँ गिरिधर में लगा दी । इस पवित्र प्रेम पर पक्का रङ्ग चढ़ाने के लिए ही उन्होंने सत्सङ्ग किया—

“साधूजन नो सङ्ग जा करिये, चढ़ते चौगणो रङ्ग रे ।

साकट जन नो सग न करिये, पड़े भजन में भग रे ।”^१

कहते हैं कि इसी समय उन्होंने रैदासजी से गुरु-दीक्षा भी

१. “उदयपुर का इतिहास” (ओम्का) पृ० ३१८-३६०; तुलुक बावरी पृ० १७३, देवीप्रसाद

२. काव्य-दोहन भाग ७

३. शब्दावली पृ० ६३ श० २२

ली । तीन-चार पदों में रैदास का नाम अवश्य आया,^१ पर वे कल्पित जान पड़ते हैं । भगतो ने तो यहाँ तक गढ़ लिया कि—

“भोक्त पखावज बेणु बाजियो, भालरनो भनकार ।

काशी नगर का चौक मां, मने गुरु मड़्या रोहिदास ॥”^२

रैदास मीरों के जन्म के पूर्व ही ससार छोड़ चुके थे ।^३ वे कैसे मीरों से काशी में मिल सकते थे । मीरों के भी तो काशी जाने का कोई उल्लेख नहीं है । रैदास रामानन्दी थे, मीरा कृष्ण-भक्त । जब उन्होंने बल्लभाचार्यजी की सेविका बनने से इनकार कर दिया^४, तो समझ में नहीं आता, रैदास को क्यों अपना गुरु चुनती ! उनके गुरु ही नहीं वरन् सर्वस्व गिरिधरजी थे । जो मीरों अन्य देवता तक को शिर झुकाना नहीं चाहती थी, वह ऐसा कैसे कर सकती थी ? भक्तमाल (टीका) में रैदास चित्तौर की रानी भाली के गुरु लिखे गये हैं । भाली रानी रत्नकुँवर राना सांगा की माँ^५ और रैदास की समकालीन थी । गोकुलनाथजी

१. शब्दावली पृ० २० श० ४१, पृ० २५ श० ५७, पृ० ३६ श० १४; भा० पृ० ३७ श० १

२. काव्य दोहन भाग ७

३. Encyclopædia of Religion and Ethics , सन्तबानी-संग्रह भा० १,; Keay “Hindi Literature.”

४. चौरासीवार्ता पृ० ३४२-३६८

५. ना० प्र० प० (कार्तिक सं० १९८१); L Sita Ram's Selection's (Saints Raidas).

ने जयमल की किसी 'बेन' के गुरु का नाम हरिदास लिखा है^१। गुजरात में रविदासी सम्प्रदाय का जोर था ही, इन्हीं में से किसी के आधार पर, भ्रम से, ये पद रैदास का माहात्म्य दिखाने के लिए उनके किसी शिष्य ने जोड़ दिये होंगे।

इस प्रकार मीराँ अपने युवावस्था के मनोवेगों का दमनकर साधुसन्तों में भगवत्कीर्तन कर अपने दिन काटने लगी। उसके देवों को यह अच्छा न लगा। कुल के लोग बुरा-भला कहने लगे तथा ईडरगढ़ आदि से उलहने भी आने लगे^२। रानाजी ने मीराँ की यह चाल चित्तौड़ की मर्यादा के प्रतिकूल समझी। कहते हैं, पहले तो उन्होंने चम्पा चमेली नाम की दो सखियाँ नियुक्त की कि मीराँ को समझाये, फिर स्वयं उनकी ननद ऊदाबाई पर ही इसका भार रक्खा^३। ऊदाबाई का नाम राणा साँगा की पुत्रियों में नहीं दिया गया है^४। सम्भव है, वह पृथ्वीराज आदि साँगा के किसी भाई की पुत्री हो। मीराँ विरक्त हो चुकी थी। जिसने गिरिधर के प्रेम की चूनर ओढ़ ली, उसे राज-सुख से क्या प्रयोजन ? ननदजी से कह दिया कि बाई जी—

१. दो सौ बावन वैष्णवों की वार्ता न० १५ पृ० ६४-६६

२. शब्दावली पृ० ३७ श० २

३. काव्य-दाहन भाग ७, शब्दावली (जीवनचरित) तथा पृ० ३७-४० (ऊदाबाई)

४. उदयपुर का इतिहास (ओम्हा)

“राज पाट भोगो तुम्ही, हगे न तासू काम ।”^१

इधर राना रत्नसिंह के बाद विक्रमादित्य राना हुए । विक्रमादित्य की दुष्टता इतिहास से छिपी नहीं है, जिसके फलस्वरूप ही उसे राज और जीवन दोनों में हाथ धोना पड़ा । उसने मीरों को हर प्रकार के कष्ट पहुँचाने शुरू किये, २ कस की भाँति विपधर नाग और हलाहल तक का प्रयोग किया । भक्त मीरों ने इन कष्टों को अपनी भक्ति की कसौटी समझा । उसकी भक्ति, तपाये हुए सोने की भाँति, कुन्दन हो, झलकने लगी । आत्म-बल की विजय हुई । सच्चे प्रेम में कौन सी शक्ति नहीं होती । विप का प्रयोग निःफल हुआ । विपधर नाग भी चन्दनहार हो गया ३, इसमें आश्चर्य ही क्या ?

कहते हैं कि विष का प्याला बीजावरगी (विजयवर्गीय) जाति का वैश्य-मन्त्री ले गया था, जिसको यह शाप है कि धन और सन्तान दो में से एक उसके न होगा । इस विषय पर यह कहावत भी है कि—

‘बीजावरगी बानियो, दूजो गूजर गौड़ ।

तोजो मिले जो दाहमो, करे टापरो चौड़ ॥”^४

परन्तु मीराबाई ने स्वयं दयाराम पण्डे के हाथ से विप पाने का

१. शब्दावली पृ० ४२ श० ६

२. उदयपुर का इतिहास (ओझा) पृ० ३६०

३. शब्दावली पृ० ६५ श० २६

४. देवीप्रसाद : “मीराबाई का जीवन-चरित”

उल्लेख किया है । १ कुछ लोग कहते हैं कि इसी विष से उन्होंने प्राण-त्याग किये । पर यह इतिहास विरुद्ध है ।

एक दिन उन्होंने राणा से पृच्छा—“आप मुझ पर क्यों रिसाये हो ? मैंने तो कुछ भी बुरा नहीं किया । जिस मालिक ने तुम्हे-हमे, दोनों को, देह दी है, उसी का गुण मैंने गाया है । मेरी सृष्टि ब्रह्माण्ड के साथ हुई थी, केवल इस जन्म के नाते मैं मेड़-तियों के घर उत्पन्न हुई हूँ । २ निश्चय जानो कि—

“थारी मारी न मरूँ, म्हारो राखणहारो ओर” ३

इस पर भी राणा की आँखें न खुली । उसने मीराँ को तलवार से मारने की सोची । ४ जब उन्होंने जान लिया कि इसकी बुद्धि ठिकाने नहीं है तो कहा कि—

“मारचौ पराछित लाग सी, मॉन दीजो पीहर मेल” ॥ ५

उधर उनके काका बीरमजी ने उनके कण्ठो का समाचार सुन उनको बुलाने के लिए आदमी भेजे । ६ राणा यह चाहता ही था कि वे उसकी आँखों के सामने से टल जाँय, तुरन्त पीहर के आदमियों के साथ तीर्थ-यात्रा की तैयारी करा दी ।

१. शब्दावली पृ० ६७ श० ३२

२. शब्दावली पृ० ६७ श० ३२

३. शब्दावली पृ० ६० श० १८

४. शब्दावली पृ० श०

५. शब्दावली पृ० ६० श० १८

६. उदयपुर का इतिहास (ओझा) पृ० ३६०

भक्त मीराँ मथुरा, वृन्दावन, पुष्कर^१ आदि तीर्थों में होती हुई मेड़ते पहुँची। वृन्दावन में उन्होंने जीवगुसाई^२ के दर्शन करने चाहे। गुसाईजीने कहला भेजा कि वे स्त्रियो से तीर्थ-यात्रा नहीं मिलते। इसके उत्तर में मीराँ ने कहलाया कि वृन्दावन में मैं सबको सखीरूप जानती थी, पुरुष केवल गिरिधरलाल को सुना था, पर आज मालूम हुआ कि उनके और भी पट्टीदार है।

प्रेम-रस में भीगे इन वचनों को सुनकर गुसाईजी अति लज्जित हुए और नङ्गे पैर बाहर आकर मीराँ को बड़े आदरभाव से अपने स्थान में लेगये। भागवत का यह ज्ञान, कि—

“वासुदेव. पुमानेक. स्त्रीमयमितरज्जगत्”—

मीराँ के माधुर्य भाव का परिचायक है, जो उनके प्रत्येक पद में देखा जा सकता है।

मेड़ते में भी मीराँ शान्त न रह सकीं। जब आपत्तियाँ आती हैं, तो चारों ओर से आती हैं। संवत् १५९६ से मेड़ते में भी उपद्रव शुरू होगये। वीरमदेव से मेड़ता छीन लिया गया और अन्त में वे भी स० १६०० में परलोक सिधारे।^३ यही तक मीरा का

१. काव्यदोहन भाग ७; शब्दावली पृ० ६० श० १८; पृ० ४१ श० २, पृ० ६१ श० १६

२. प्रियादास की टीका, The Legend of Mirabai by Macauliffe (Indian Antiquary).

३. “उदयपुर राज्य का इतिहास (ओम्का) पृ० ३६०; मीराँबाई का जीवनचरित (दे० प्र०) काव्य-दोहन भाग ७

ऐतिहासिक परिचय हमे मिलता है । सम्भवतः यहाँ से वे फिर वृन्दावन गई और वहाँ कुछ दिनों निवास किया, क्योंकि उनके पदों से उनका वृन्दावन में काफी समय तक रहना सूचित होता है । पर जब ब्रजभूमि में मुगलपठानों के रणवाद्य बजने लगे तो सम्भवतः संवत् १६१२-१३ के आप-पास पुनः चित्तौर की ओर खाना हुई । मेड़ते पर आपत्ति थी ही, जाती कहाँ ? परन्तु चित्तौड़ में भी उनके लिए स्थान न था । राणाउदयसिंह के समय में चित्तौड़ में एक प्रकार से बराबर गड़बड़ ही मची रही । सम्भवतः इसी समय उन्होंने सुखपाल के हाथ तुलसीदासजी की पत्रिका भेजी होगी, जो उन्हें संवत् १६१६ के बाद मिल सकी थी । उस समय रेल जहाज तो थे नहीं कि कोसों की यात्रा मिनटों में होजाती । वहाँ तो “नौ दिन चलै अढ़ाई कोस” वाली मसल थी ।

इसके बाद मीराँ द्वारावती गई, ३ और (उपर्युक्त अनुमान के अनुसार (सम्भवतः संवत् १६२०-३० के बीच में वहाँ परमधाम को प्राप्त हुई । प्रियादास ने लिखा है कि चित्तौड़ से

१. See Smith's Indian History Mughal-Patham perioh.

२. ना० प्र० पत्रिका भाग ७ सं० १६८३ पृ० ३७५ व पृ० ३६३

३. प्रियादास की टीका; उदयपुर का इतिहास पृ० ३६० ।

४. कविवचनसुधा, शिवनन्दनसहाय कृत “गोस्वामीजी का जीवन-चरित”
पृ० ११०-६ शब्दावली (जीवनचरित)

उनको बुलाने के लिए आये हुए ब्राह्मणों के आग्रह करने पर उन्होंने कहा—“रणछोरजी से मिल लूँ”। इतना कह मन्दिर के अन्दर गईं और मूर्ति में लीन हो गईं।

इनके देहान्त के समय का पता ठीक नहीं चलता। मुंशी देवी-प्रसादजी ने भूरिदान भाट के कथन के आधार पर लिखा है कि इनका

अन्तकाल संवत् १६०३ में हुआ। १ १६००-१६०१

मृत्यु-काल तक का पक्का ऐतिहासिक प्रमाण तो मुंशीजी के पास है। यथासम्भव इस काल तक ये मेड़ते में ही रही होगी। अब यदि ऊपर लिखी गई बातें सत्य मानें, तो केवल एक-दो वर्षों में इतनी घटनाओंका होना यदि असम्भव नहीं, तो असङ्गत अवश्य प्रतीत होता है। तथैव उनके पद ही इस बात के पक्के प्रमाण है कि उन्होंने काफी समय रणछोरजी के सामने भक्तिकीर्तन में बिताया। गुजरात प्रदेश में मीरां के पद उसी प्रकार प्रचलित हैं, जिस प्रकार उत्तर भारत में रामायण की चौपाइयाँ। बड़े-बड़े प्रासाद से लेकर छोटी-मोटी कुटियों तक में, मीरां के गीत बड़े चारब से गाये जाते हैं। यदि मीराँ गुजरात में केवल एक-दो वर्ष ही रही होती, तो वह इतनी ख्याति प्राप्त कर लेती, यह असम्भव है। क्या एक ही दो वर्षों में उनका गुजरात पर और गुजरातियों का इतना हक होगया कि आज मीराँ को गुजराती भाई अप-

१. “मीराबाई का जीवन-चरित” (दे० प्र०); उदयपुर का इतिहास

(ओझा) पृ० ३६०

नाने के लिए इतना भगड़े ? समझ मे नहीं आता कि राजस्थान के इतिहासकारों को सबत् १६०३ क्यों ठीक जान पड़ा ।

बाबू राधाकृष्णदास ने भक्तनामावली की टिप्पणी में लिखा है कि आगरे मे प्रतिष्ठित मूर्ति का सबत् १६११ का लेख शायद मीराबाई का है । बाबा बेनीमाधवदास ने उनका तुलसीदासजी को संवत् १६१६ के लगभग पत्रिका भेजने का उल्लेख किया है और लेजानेवाले सुखपाल का नाम भी दिया है^१ । प्रियादास ने तो भक्तमाल की टीका मे तुलसी के पत्र-व्यवहार के अतिरिक्त तानसेन-सहित अकबर का उनके दर्शनार्थ आना भी लिखा है^२ । इन उल्लेखों को सत्य मानने मे कोई ऐतिहासिक आपत्ति नहीं दिखाई देती । गुसाईं तुलसीदासजी का जन्म सबत् १५५४ मे हुआ था^३ संवत् १६१६ मे उनकी आयु लगभग ६२ वर्ष की थी । न मालूम क्यों बाबू शिवनन्दनसहाय को इतनी आयु होने पर भी उनका ख्याति होने मे सन्देह हुआ^४ । यदि उनकी इतनी ख्याति न होती कि मीरा पत्र भेजकर उनकी सम्मति ले, तो शूरदासजी क्यों उनके पास भेजे जाते कि जाकर उन्हें अपना सूरसागर दिखाये !^५

१ ना० प्र० पत्रिका भाग ७ सं० १६८३ पृ० ३७५ व ३६७.

२ प्रियादास की टीका “मानस-मयङ्क”; “तुलसी-चरित”

३. ना० प्र० प० भाग ७ सं० १६८३ पृ० ३७५ व ३६७

४ शिवनन्दनसहाय “गोस्वामीजी का जीवनचरित” पृ० ११०-११६

५ ना० प्र० पत्रिका भाग ७ सं० १६८३

हम मानते हैं कि उनकी सुख्याति 'मानस'-रचना के पीछे ही हुई होगी, परन्तु क्या कवि तुलसीका संवत् १६३१ के पूर्व भक्त तुलसी होना भी असम्भव है ? फिर 'मानस' के पूर्व भी तो वे रचना कर चुके थे। हाँ यदि तुलसी का जन्मकाल संवत् १५८९ स्वयसिद्ध मान ले १, और साथ ही संवत् १६०३ में मीरों का मृत्युकाल मानें, तब तो अवश्यही १५ वर्ष की आयुमें तुलसी की ख्याति नहीं हो सकती। परन्तु "मूलगुसाई'-चरित" में तुलसी का जन्मकाल संवत् १५२४ निश्चित है २। रही अकबर से भेट, सो वह तभी सम्भव हो सकती है, जब मीरों का मृत्युकाल संवत् १६२९ के बाद माने। संवत् १६२९ (1572 A D) में अकबर ने गुजरात पर अपना अधिकार किया था २। मीरों का नाम उस समय अवश्य ही गुजरात के कोने-कोने में सुनाई देता होगा। अकबर की प्रवृत्ति धर्मचर्चा की ओर थी ही; उसने अनन्य भक्त

१. रामगुलाम द्विवेदी; ग्रियर्सन

२. नोट—सं० १२२४ में जन्म मानने से तुलसीदासजी की आयु मृत्यु के समय (सं० १६८०) १२६ वर्ष की होती है। कुछ विद्वानों की सम्मति में इतनी आयु तक जोवित रहना असंभव जान पड़ता है। विशेषतया इतनी आयु में ग्रन्थ-रचना करना तो असम्भव-सा है। पर क्या आज भी किसी-किसी को इतनी आयु प्राप्त नहीं हो जाती ? ग्रन्थ-रचना के उत्तर में इतना ही कहना पर्याप्त होगा कि उन्होंने रचना-आरम्भ भी तो देर में किया था।

[३. Oxford History of India by Vincent Smith p. 352.

मीरां के दर्शन की अवश्य इच्छा की होगी। अतएव मीराँ का मृत्युकाल इस अनुमान से संवत् १६३० के लगभग सिद्ध होता है। इसलिए हमको भारतेन्दुजी का यह मत कि मीरां ने सं० १६२०-३० के बीच शरीर त्याग किया, ठीक जान पड़ता है, जैसा उन्होंने उदयपुर दुर्बार की सम्मति से निर्णय किया था।^१ अनाथनाथ वसु मीराँ की सारूप्यमुक्ति का समय संवत् १६२७ के लगभग लिखते हैं।^२ रूपकलाजी के पिता तपस्वीरामजी ने उनका मृत्युकाल संवत् १६४५ दिया है।^३ पता नहीं, इसका क्या प्रमाण उनके पास था।

संवत् १६३० के आसपास अन्तकाल मानने से मीराँ की आयु, उनकी मृत्यु के समय, ७० वर्ष के भीतर ही होती है। इतनी आयु तक जीना असम्भव नहीं जान पड़ता, प्रत्युत उनकी ख्याति के विचार से तो उनका अधिक अवस्था में ही ससार-त्याग ठीक जान पड़ता है। अस्तु, यद्यपि यह निश्चित नहीं है कि मीराँ ने किस संवत् में शरीर-त्याग किया, तथापि इतना मान लेना भी अनुचित न होगा कि संवत् १६०० और संवत् १६३० के बीच में उनका देहावसान हुआ। हमारी सम्मति में सं० १६३० के लगभग ही वे परमधाम को प्राप्त हुई होगी।

१. शब्दावली (जीवनचरित)

२. Visvabharati, Jan 1929 p 457-63.

३. मीरांबाई का जीवनचरित (रूपकला)

मीराँ केवल भक्त ही न थी, वे कवि भी उच्चकोटि की थी । १
 कविता का रहस्य है भावुकता, तल्लीनता एवं स्वाभाविकता । कवि
 बनते नहीं हैं, पैदा होते हैं । प्रकृति ने जिसे
 कविता और प्रबल भाव दिये हैं, ओज दिया है, वही कवि
 भक्ति है । भावों से, उमंग से, प्रेम से, जब उसका
 हृदय भर जायगा, तब वह आप से आप कविता कह उठेगा । उपमा,
 अलङ्कार, पदलालित्य इत्यादि का विचार करने की उसे आवश्यकता
 नहीं है । इन विचारों से तो कृत्रिमता आ जायगी । जो सच्चा कवि
 है, उसकी रचना आप-से-आप इन गुणों से विभूषित होगी ।
 जो कवि नहीं है, उसका रचना इन गुणों से यत्किञ्चित् विभूषित
 रहने पर भी कविता न हागी । स्वाभाविक कविता का प्रवाह स्वाभाविक
 होगा, कृत्रिम न होगा, अतएव सादा होगा—बनावटी क्लिष्टता से
 रहित होगा । जब व्याध ने क्रौञ्च पक्षियों को तीर से मारा, तब
 आदिकवि वाल्मीकि के दयार्द्र चित्त के भाव आप से आप एक
 सुन्दर सुष्ठु श्लोक के रूप में प्रकट हुए । सच्ची कविता की उत्पत्ति
 का यह सर्वोत्तम दृष्टान्त है । मीराँ ने भी कविता व्यवसाय के
 लिए नहीं की थी । यह तो उसके हृदय में व्याप्त गिरिधर-प्रेम का
 स्वाभाविक परिणाम था ।

१ नोट—कुछ विद्वानों को मीराँ को उच्चकोटि का कवि मानने में
 आपत्ति है । 'राग गोविन्द' तथा 'राग सोरठ' को उन्हीं की रचना मानने
 वालों को कदाचित् यह सन्देह न होगा । एक राजकुमारी का संगीत
 एवं कविताप्रिय होना स्वाभाविक ही है ।

पदों और भजनो के अतिरिक्त, समय-समय पर, प्रेम आवेश की दशा में, जो पद मीराओं के मुख से निकले, वे नीचे लिखे ग्रन्थों के रूपों में उन्हीं के रचे कहे जाते हैं १:—

१. नरसी का मायरा—“नरसी को साहेरो मगल गावे मीराँ दासी”। काव्य-दोहन में लिखा है कि इसकी पाँचवीं पंक्ति से यह विदित होता है कि मीराँ ने इसे मिथिला-सखी आदि भक्त जनों को सुनाया था।
२. गीत गोविन्द की टीका—सम्भवतः यह राना कुम्भ की बनायी टीका ही होगी और जिस प्रकार भ्रम से कुम्भ का मन्दिर “मीराबाई का मन्दिर” कहलाने लगा, उसी प्रकार उनकी टीका में भी मीराँ का नाम जोड़ दिया गया।
३. राग गोविन्द—इसका उल्लेख प्रायः सभी आधुनिक लेखकों ने किया है। गौरीशङ्करजी इसे एक काव्य-ग्रन्थ मानते हैं।
४. राग सोरठ—मिश्रबन्धु इसे एक पृथक् ग्रन्थ मानते हैं। इसके पद ‘शब्दावली’ में उद्धृत किये गये हैं।

१. काव्य दोहन भाग ७; मिश्रबन्धु-विनोद भाग १ पृ० ३६२ ६६, उदयपुर का इतिहास (ओम्का); देवीप्रसाद कृत ‘मीराबाई का जीवनचरित’। ‘Religious Sects of the Hindus’ by Wilson p 138, चित्रमिहयरोज पृ० ४७५.

५. स्फुट पद—जोधपुर दरबार मे इनका एक संग्रह प्रामाणिक माना जाता है ।

यद्यपि मीराबाई के पद हिन्दी व गुजराती की कई पुस्तकों^१ मे संगृहीत पाये जाते हैं । परन्तु उनमें बहुत से मेल के भी हैं, जो सन्तों, गायको, प्रकाशको आदि की कृपा के फलस्वरूप है । जैसे—

“नागर नन्दा रे, मुकुट पर वारी जाऊँ, नागर नन्दा ।
बनस्पती में तुलसी बड़ी है, नदियन मे बड़ी गंगा ।
सब देवन मे शिवजी बड़े हैं, तारन मे बड़ा चन्दा ॥
सब भक्तन मे भर्थरी बड़े है, शरण राखो गोविन्दा ।
मीरा के प्रभु गिरिधर नागुर, चरण-कमल-चित-फन्दा ॥१

इससे अच्छा प्रमाण मेल का और क्या हो सकता है ? पहली पंक्ति मे जितनी मधुरता है, अन्य पंक्तियो मे उतनी ही नीरसता है । ये पंक्तियाँ ‘हरिगीतिका’ गानेवालों की सी जान पड़ती हैं । मीरा की कविता तथा उनकी प्रेम-भक्ति पर विचार करने के पूर्व इस कठिनाई को पूर्ण रूप से स्मरण रखना चाहिये ।

भाषा एवं प्रतिपादित विषय पर विचार करने से हमारी यह धारणा होती है कि इनके विभिन्न पद भिन्न-भिन्न समय एवं

१. काव्य-दोहन, मीराबाई की शब्दावली (बे० प्रे०); मीरा-सहजो-पदसंग्रह, भजन-सागर ।

२. काव्य-दोहन भाग ७

स्थानों पर रचे गये। “माई” वाले पदों में मारवाड़ी का कविता-विभाग ही बाहुल्य है। ऐसा प्रतीत होता है कि एवं माता के न रहने पर यह किसी को ‘माई’ कहरचनाकाल कर पुकारती रही होंगी और उन्हीं को सम्बोधित कर उन्होंने ये पद रचे। इन पदों में राणा के दिये गये कष्टों के साथ-साथ प्रेम-भक्ति की झलक भी दिखाई पड़ती है। अतएव इनकी रचना उस समय की जान पड़ती है, जब मीराबाई बीरमजी के बुलाने पर कुछ दिन के लिए भेड़ते गई थीं। कारण स्पष्ट है—विवाह के पूर्व ये बालिका थी। दूसरे पद राणा तथा ऊदाबाई को सम्बोधित कर लिखे गये हैं। इनमें साधु-संगति न छोड़ने पर विष-प्रयोग आदि का उल्लेख है। “ऊदाबाई” वाले पद ननद-भाभी के वार्तालाप के रूप में हैं, जिनमें मीरा की भाषा मारवाड़ी तथा ऊदाबाई की मेवाड़ी है। ये पद चित्तौड़ में रचे गये प्रतीत होते हैं। इसी प्रकार कृष्णलीलावाले पद वृन्दावन में तथा नीति-वैराग्य-सम्बन्धी पद द्वारिका में कहे गये जान पड़ते हैं। रहा प्रेम-भक्ति विषयक पद, सो तो किसी विशेष समय के नहीं कहे जा सकते। और यही पद सबसे अधिक भी हैं, जो समय-समय पर प्रेम के आवेश में मीरा के मुख से निकले। वास्तव में इनकी कविता का मुख्य विषय प्रेम-भक्ति और ज्ञान-भक्ति है, नीति-वैराग्य, कृष्ण-चरित आदि उसी भक्ति के स्वाभाविक स्वरूप हैं।

मीरा के ज्ञान-भक्ति तथा नीति-वैराग्य सम्बन्धी पदों में कोई

नया सिद्धान्त नहीं प्रतिपादित किया गया है। उन्होंने बराबर यही चेतावनी दी है कि—

“या संसार चहर की बाजी, साँझ पड़्या उड़िजासी ।”

संसार नश्वर है। मनुष्य-योनि बार-बार नहीं मिलती। इसलिए मनुष्य को सावधान हो कर्मपथ पर अग्रसर होना चाहिये। बाहरी आडम्बर व्यर्थ हैं। उनको छोड़कर अनन्य भाव से भगवद्भक्ति करना ही उचित है, क्योंकि सच्ची भक्ति ही मुक्तिदायिनी है। केवल वही आवागमन से छुड़ा सकती है।

भक्ति का भाव कोई नया भाव नहीं था। भक्ति की धारा प्राचीन समय से देश में चल रही थी। सामवेद ने भक्ति की महिमा गाई है। भगवद्गीता का उपदेश है—

“ये भजन्ति तु मां भक्त्या मयिते तेषु चाप्यहम् !”

श्रीमद्भागवत् ने इस प्रकार भक्ति को ज्ञान, कर्म, तप, व्रत, तीर्थ, योग, यज्ञ आदि पर प्रधानता दी है।

“अलं व्रतैरल तीर्थैरल यागैरल मयैः

अलं ज्ञान कथालापैर्भक्तिरेकैव मुक्तिदा ।”

भक्ति के इसी श्रोत ने माध्यमिक काल में वैष्णव-धर्म का स्वरूप धारण किया। वैष्णव-सम्प्रदाय में विषय-भेद एवं गुणभेद से

भक्ति के अनेक प्रकार हो गये। मानवी हृदय

भक्ति की धारा की प्रेम-पिपासा ने प्रत्येक निराकारी मत को

कुछ साकार रूप दे दिया है। फलतः १५ वीं

सदी का निर्गुणी भक्ति-मार्ग १६ वीं सदी में सगुण हो गया।

निराकार परमेश्वर के स्थान पर साकार परमेश्वर की भक्ति प्रबल हुई । यदि ब्रह्म ने राम तथा कृष्ण आदि स्वरूप धारण किये तो भक्ति भी वात्सल्य, सख्य, दास आदि भावों में विभक्त हो गई ।

श्रायुत आनन्दशङ्कर ध्रुव ने लिखा है कि “हम मीरा का चैतन्य सम्प्रदाय के साधुओं के साथ समागम मानते हैं । परन्तु

उनकी ज्वाला प्रकट करनेवाली मुख्य शक्तियाँ सम्प्रदाय हम जयदेव और रामानन्द की मानते हैं” ।

मीरा किस सम्प्रदाय की थी, यह निश्चय रूप से नहीं कहा जा सकता । हाँ, हम इतना कह सकते हैं कि वे परम वैष्णव थी और श्रीमद्भागवत में प्रतिपादित निर्विशेष कृष्णभक्ति में लीन थी ।

प्रो० विल्सन तथा मेकनिकल प्रभृति पाश्चात्य लेखकों ने तो “मीराबाई पन्थ” तक का उल्लेख किया है । मीरा ने कोई सम्प्रदाय नहीं चलाया । वे अनन्य भक्त थी । उनको इन झगड़ों से क्या प्रयोजन था ? वास्तव में उनके पद इतने ललित और भक्ति-रस पूर्ण हैं कि गुजरात और राजपूताने में साधु-सन्त उन्हें कठस्थ-कर गाते रहते हैं । इन पदों में कोई नया सिद्धान्त नहीं प्रतिपादित किया गया है और न कोई कहता ही है कि ये पद “मीराबाई-पन्थ” के हैं । कदाचिन् इस भ्रान्ति का कारण यह है कि बाल-विधवाएँ

जो इन पदों को मीरा की तरह गाती और कृष्ण-सेवा करती हैं वे “मीराबाई” कहलाती हैं ।

कबीर, सूर, मीरा और तुलसी अपने-अपने ढंग पर उस भक्ति-श्रोत के प्रतिनिधि थे, जो १५ वी और १६ वी सदी में तीव्र वेग से देश में बह रहा था । भक्ति का तत्व है परमात्मा में प्रेम, तल्ली-नता और आत्म-समर्पण ।

भगवान की भक्ति का रूप भक्त की निजी भावना पर निर्भर है । यदि यशोदा को पुत्र के रूप में उनका दर्शन होता है, तो अर्जुन को वे सखा के रूप में दिखाई पड़ते हैं । तुलसी यदि जगदीश्वर भाव से प्रेरित होकर उनकी भक्ति में लीन होते हैं, तो शङ्कर आत्म-भाव से परिप्लावित होकर अपने को भगवान को समर्पित कर देते हैं । अनन्यहृदया मीरा ने गोपियों की तरह कृष्ण की भक्ति-पति-भाव में ही की है । परन्तु जहाँ गोपियों बराबरी का दावा कर सकती हैं, मीरा केवल दासो बनकर ही आत्मा को शान्ति पहुँचाना चाहती है । मीरा का प्रेम आदर्श हिन्दू पतिप्राणा का प्रेम है, फिर भला वह प्रियतम से कैसे रूठ सकती !—प्राणेश्वर में कैसे दोष लगा सकती ॥ उसके कृष्ण गोपियों के काले कृष्ण नहीं है । उसके उपास्य का रंग तो कुछ और ही है । उसे उनके बाहरी रूप से सम्बन्ध नहीं । उसका लक्ष्य आदि से अन्त तक एक है—प्रियतम से मिलन । प्रेम का यह भाव शारीरिक नहीं है, मानसिक भी नहीं है । यह विशुद्ध निरुन्नाधि प्रेम है । जहाँ मीरा ने ‘वर’ का प्रयोग

किया है, वहाँ वह वाच्यार्थ न होकर लक्ष्यार्थ में ही प्रयोग किया गया है।

मीरा के प्रेम का आरम्भ उस गिरिधर की मूर्ति से हुआ प्रेम-भक्ति का था, जो उसने बाल-हठ-वश अपने खेलने विकास के लिए प्राप्त की थी। देखिये—

“बालपन ते मीरा कीन्ही गिरिधरलाल मिताई ।

सो तो अब छूटत क्यों हूँ नहि लगन लगी बरियाई ॥”

वास्तव में वह खिलौना भी ऐसा ही सुन्दर था कि बालिका मीरा के हृदय का प्यारा होगया। एक क्षण भी उससे पृथक् होना मीरा के लिए कठिन था। वह उससे हँसती, बोलती और प्रायः उसे लिये खेलते-खेलते सो जाती। उस खिलौने पर उसका प्रेम कितना सरल और सच्चा था, यह बाल-मनोविज्ञान के जाननेवाले स्वयं अनुभव कर सकते हैं। जब कुछ बड़ी हुई, तो अपने दादा की देखा-देखी मीरा उस खिलौने की पूजा-वन्दना भी करने लगी। क्रमशः गिरिधर के वास्तविक अर्थ समझने पर बराबर उसके गुण श्रवण, दर्शन, अर्चन इत्यादि से मीरा के हृदय में कृष्ण के प्रति सच्ची प्रेमभक्ति का अंकुर बचपन ही से दृढ़ होने लगा। उसे क्या पता था कि भविष्य में यह खिलौना ही उसके जीवन का एक मात्र सहारा होगा।

जब उसके ऊपर कठोर दुःख का प्रहार हुआ, तो अपने दुःखित हृदय की शान्ति के लिए उसने करुणामय परमेश्वर का

सहारा लिया, क्योंकि दुःख के समय, सिवा परमेश्वर के, कुछ दृष्टि-पथ मे नहीं आता । दुःखित हृदय भगवद्भक्ति-रस पानकर शान्ति पा लेता है । पतिदेव के अभाव मे मीरों ने परमात्म देव की प्राप्ति के लिए उसी मे अभेद-वृद्धि करके मन लगा दिया । यह है सच्चा हिन्दू सती का आदर्श ।

भक्ति भगवत्प्रेम को कहते है । भक्त विश्वास करता है कि परमात्मा मेरी भक्ति को स्वीकार करेगा । मीरों को भी पूर्ण विश्वास था कि—‘दुःख जहाँ तहाँ पीर ।’ जिसने द्रोपदी की लाज रक्खा, प्रह्लाद की रक्षा की और डूबते गजराज को उबारा, वही भक्तवत्सल दीनबन्धु मुझ दुखिया का भी बेड़ा पार करेगा । अतः जिसे उसने खिलौने के रूप में प्यार किया था, उसे अब वह अपने हृदय की प्रतिमा समझ प्रेम करने लगी । उसने अपने दादा की देखादेखी खिलवाड़ मे जिसकी पूजा करना सीखा था, उसे अब वह अपना आराध्यदेव समझ, उसकी उपासना करने लगी । यही से मीरों की सच्ची प्रेम-भक्ति का आरम्भ होता है ।

मीरों नित्य कृष्ण-मन्दिर मे जा अपने आराध्यदेव के सम्मुख अनन्यभाव से—

“मेरे तो गिरिधर गोपाल दूसरा न कोई ।

जाके सिर मोर-मुकुट मेरो पति सोई ॥”

आदि पद गाती और गाते-गाते कृष्णानन्द मे विलीन होजाती । इसका स्वाभाविक परिणाम यह हुआ कि उसे वृन्दावन-विहारी

श्यामसुन्दर की लावण्यमयी मूर्ति का मानसिक चित्र उसके हृदय-पटल पर अंकित हो गया—

“चित्त चढ़ा मेरे माधुरी मूरति, उर बिच आनि अड़ी ।”

वास्तव में जिसने एक बार उस साँवली मूर्ति को देख लिया, वह उसके तीर का शिकार हुए बिना बच नहीं सकता—

“आली साँवरो की दृष्टि, मानो प्रेम की कटारी है ।

लागत बेहाल भई, तन की सुध-बुध गई,

तन मन व्यापो प्रेम, मानो मतवारी है ॥”

प्रेमी अपने प्रियतम की असीम रूप-माधुरी को चकोर की भाँति देखते-देखते और अपार आनन्द-सागर में तैरते-तैरते अपने को भूल जाता है । सच्चा प्रेम एक बार उत्पन्न होकर फिर जा नहीं सकता । पहले होते समय और बढ़ते समय तो उसमें सुख ही सुख दिखाई पड़ता है, पर बढ़ चुकने पर भारी दुःख का सामना करना पड़ता है । प्रेम बढ़ जाने पर और किसी भाव के लिए स्थान नहीं छोड़ता ।

“घड़ी एक नहि आवड़े दरसन तुम बिन मोय ।

तुम हो मेरे प्राण जी, कासूं जीवन होय ॥

×

×

×

जो मैं ऐसा जानती, प्रीति किये दुख होय ।

नगर ढिढोरा फेरती रे, प्रीति करो मत कोय ॥

पन्थ निहारूँ डगर बुहारूँ, उबी मारग जोय ।

‘मीराँ’ के प्रभु कब रे मिलोगे, तुम मिलियाँ सुख होय ॥”

इन पंक्तियों में प्रेम की वह भलक है कि उपास्य एक बार अपने उपासक को दर्शन देकर फिर चुपचाप बैठ जाता है और वियोग की कसौटी पर, उपासक की लगन को कसकर, उसकी गहराई तक पहुँचना चाहता है। उपासक की दशा इस समय ठीक वही होती है जो चुम्बक पत्थर दिखाने के बाद सुई की। यदि भक्त का प्रेम बनावटी होता है, तो वह एकदम इस धक्के से चूर-चूर हो जाता है, और यदि सच्चा होता है तो इस आपत्ति को झेलकर, अपने इष्ट तक ले जानेवाले मार्ग पर और भी अधिक वेग से अग्रसर होजाता है। इस दशा को पहुँचकर वह अपने प्रेमी प्रियतम की खोज में जोगी हो उसे अन-बन ढूँढ़ता फिरता है। जिस तरह हो, जिस भेष में हो, वह उससे साक्षात् करने के लिए लालायित होजाता है—

“जोइ जोइ भेस सो हरि मिलै, सोइ सोइ भल कीजे हो ।”

वह उन्मत्त होकर नाचने लगता है। ससार ऐसे मनुष्य को पागल की उपाधि से विभूषित करता है, परन्तु प्रेमी इस विरहान्नि मे तपकर ऐसा कुन्दन हो जाता है कि उसे किसी का ध्यान ही नहीं रहता। उसे केवल यही अनुभव होता है कि—

“औराँ के प्रिय परदेस बसत हैं, लिखि-लिखि भेजैं पाती ।

मेरा पिय मेरे रिदे बसत है, गूँज करूँ दिन राती ॥”

प्रेम की इस सीमा पर पहुँचकर प्रेमी अपने उपास्य को सम्बोधित कर कहता है—

“अगर चँदन की चिता रचाऊँ अपने हाथ जला जा ।

जलबल भई भस्म की ढेरी, अपने अग लगा जा ।

‘मीरा’ कहे प्रभु गिरिधर नागर जेतत मे जात मिला जा ॥”

प्रेम का परिणाम भक्ति है, भक्ति का परिणाम आत्म-निवेदन और आत्म-निवेदन का अन्तिम परिणाम अभेद । मीरा का प्रेम भी इसी क़ोटि का था । इसीलिए उसने कहा है—

“हेरी मै तो प्रेम-दिवानी, मेरा दरद न जाने कोय ॥ टेक ॥

सूली ऊपर सेज हमारी, किस बिधि सोना होय ॥

गगन मँडल पै सेज पिया की, किस बिध मिलना होय ।

घायल की गत घायल जानै, की जिन लाई होय ॥

जल बिन जैसो मछली तलफे, सो गति मेरी होय ॥

दरद की मारी बन-बन डोळूँ बैद मित्या नहि कोय ।

‘मीरा’ की प्रभु पीर मिटैगी, जब बैद सँवलिया होय ॥ ”

प्रेम कोई फूलो को सेज नहीं है । प्रेम प्रातःकालीन सूर्य को रश्मिराशियो के समान जिस वस्तु पर पड़ता है, उसी को चमका देता है । जिस प्रेम की अवस्थाओं में विपर्यय नहीं है, जो अपने

रंग मे आपही शराबोर है, जो प्रेम आत्म-समर्पण द्वारा उसी मुक्ति का देनेवाला है, जिसकी महिमा बीसवीं शताब्दी मे महाकवि रवीन्द्र ने इस प्रकार गायी है—

“श्ये दिन आँमार मुक्ती जाये हवे हे चिरवांछित ।

तोमार लीलाय मोर लीला ,

जे दिन तोमार संगे गीत रंगे तले तले मिला ।”

वही वास्तविक प्रेम है । और मीराँ इसका ज्वलंत उदाहरण है ।

भक्ति-प्रधान होने से इनकी कविता मे शान्त रस का ही आधिक्य है । मीराँ का हृदय ही भक्तिसे परिप्लावित था । निरन्तर

गिरिधर के सम्पर्क मे रहने के कारण उनकी

रस वाणी हृदय-बोधक भावों की प्रकाशक होगई

थी । इसके साक्षी उनके पद हैं । उनके

पदो से ईश्वर के प्रति एकान्त प्रेम, तथैव सांसारिक व्यापारो के प्रति वैराग्य झलकता है । यथा—

(राग खमाच)

“मेरे तो गिरिधर गोपाल दूसरा न कोई ।

दूसरा न कोई साधो, सकल लोक जोई ॥

भाई छोड़्या, बन्धु छोड़्या, छोड़्या सगा सोई ।

साधु संग बैठ-बैठ, लोक लाज खोई ॥

भगत देख राजी हुई, जगत देख रोई ।
 अंसुवन जल सीच-सीच प्रेम बेल बोई ॥
 दधिमथ घृत काढ़ि लियो, डार दई छोई ।
 राणा विष को प्याला भेज्यो, पीय मगन होई ॥
 अब तो बात फ़ैल पड़ी, जाने सब कोई ।
 'मीरा' हम लगण लागी, होनी होय सो होई ॥”

कृष्ण का उपास्यदेव होना ही मीरा के शृंगार-वर्णन का कारण है । पर शृङ्गार होने पर भी उसमें मस्ती न होकर अपूर्व शान्ति ही प्रकट होती है । उनकी कविता अलौकिक शृंगारमूलक है । वह “माधुर्यमयी” है । उनकी परिकीया विहारी की परिकीया नहीं है । उन्हें तो वास्तविक भक्ति के आदर्श का निरूपण करना है । जिस प्रकार परिकीया का प्रेम अपने प्रियतम पर होता है, उसी प्रकार सच्चे भक्त का प्रेम अपने उपास्य पर होना चाहिये । इसी का नाम प्रेम-भक्ति है । इसी का नाम प्रेम-रसास्वादन है । दोनों की तुलना का कैसा सुन्दर चित्र इन पंक्तियों में खींचा गया है—

“में बिरहिन बैठी जॉगू, जगत सब सोवै री आली ॥
 बिरहिन बैठी रंगमहल में, मोतियन की लड़पोवै ।
 इक बिरहिन हम ऐसी देखी, अँसुवन माला पोवै ॥
 तारा गिण-गिण रैण बिहानी सुखकी घड़ी कब आवै ।
 'मीरा' के प्रभु गिरिधर नागर, मिल के बिछुड़ न जावै ॥ री अमला ॥

दोनों का साध्यम एक है—माला, दोनों का लक्ष्य भी एक ही है—प्रियतम से मिलन । विभिन्नता केवल साधन के रूप में है । सांसारिक माया में लिप्त रहनेवालों की दृष्टि केवल बहुमूल्य वस्तुओं पर ही पड़ सकती है, परन्तु ईश्वर के विरह में पगली हो जानेवाली प्रेमिका का क्षेत्र दूसरा है । प्रियतम बहुमूल्य उपहारों द्वारा प्राप्त नहीं होसकता । राजघरानों के वातावरण में पली हुई विरहिणियाँ प्रकृति की उपासिकाओं से कैसे आगे बढ़ सकती हैं ? मोतियों की माला बनाकर प्रियतम का स्मरण करना एक सांसारिक स्वार्थ दिखाई पड़ता है; परन्तु आँसुओं की माला में आत्म-समर्पण की पूरी-पूरी भलक है । और ऐसा भला क्यों न हो ? अमूल्य की प्राप्ति अमूल्य ही से हो सकती है । अलौकिकी के लिए ही दुष्कार्य कार्य किया जाता है । साधारण अग्नि में जलने का कोई विशेष महत्व नहीं । प्रचण्ड ज्वाला में तपने पर ही सोना कुन्दन होता है । फिर यदि अपने हृदय-पुष्प की पखेड़ियों से निकल भागनेवाले के लिए मीरों ने उसी से प्रत्युत्पन्न आँसुओं का आश्रय लिया तो इसमें आश्चर्य ही क्या ?

सावन तथा होली आदि के वर्णन भी इसी अलौकिक भक्ति-भाव के प्रदर्शक हैं । उनका प्रयोग उस उद्दीपन-विभाव के लिए नहीं हुआ है, जिसके लिए देव और बिहारी की झंडी लगी है । यहाँ तो प्रकृति का अपने प्रियतम से मिलन देख जीवात्मा की

परमात्मा से मिलने की उत्सुकता का ही केवल चित्रण करना है ।

यथा—

“उमगयो इन्द्र चहूँ दिसि बरसै, दामिन छोड़ी लाज ।

धरती रूप नवा नवा धरिया, इन्द्र मिलन के काज ।

‘मीरा’ के प्रभु गिरिधर नागर, बेग मिलो महाराज ॥”

वास्तव में मीरा की आत्मा का प्रकृति से वही सामञ्जस्य था जो एक सच्चे कवि में होना चाहिए । यदि कालिदास ने मेघदूत से यज्ञ का सँदेसा भिजवाया है, तो मीरा भी उससे अपने प्रियतम का समाचार पाने को उत्सुक है । उसको तो ससार की प्रत्येक वस्तु ही प्रियतममय जान पड़ती है । सावन की श्याम-घटा देखकर उसे हरि के स्वरूप का स्मरण हो आता है और वह पूछने लगती है—

“मतवारो बादल आये रे, हरि को सँदेसो कछु नहिं लायो रे ।”

नन्ही-नन्ही बूँदें पड़ रही हैं । बड़े परिश्रम के अनन्तर प्रियतम का आगमन हुआ है, परन्तु बहुत ही शीघ्र चले जाने की आशङ्का है । आदर्श हिन्दू-प्रेमिका प्रेमी से अधिक नहीं कह सकती । विवश होकर उसे दैवी शक्ति का आश्रय लेना पड़ता है । धनुष-यज्ञ के समय रामचन्द्र को पिनाक उठाने जाते देखकर सती सीता के हृदय में जो भाव उत्पन्न हुआ था, प्रायः वैसा ही भाव यहाँ भी दिखाई पड़ता है । सीता ने धनुष के भारी होने के कारण प्रार्थना की थी कि वह हल्का हो जाय और यहाँ प्रेमिका यह

प्रार्थना कर रही है कि पानी अधिक वेग से पड़ने लगे। कैसी स्वाभाविकता है। — मनोविज्ञान के पाठक स्वयं देख सकते हैं। पद यह है—

“मेहा बरसबो।करेरे, आज तो रमियो मेरे घरे रे।

नान्हीं-नान्हीं बूंद मेघ-घन बरसे, सूखे सरवर भरे रे।

बहुत दिना पै प्रीतम पायो, बिछुरन को मोहिं डर रे ॥

गीतिकाव्य होने के कारण मीरा की कविता में छन्दों की बह विभिन्नता नहीं हो सकती जो तुलसी, केशव आदि में सम्भव है।

हाँ, राग-रागिनियों के भेद अनेक हैं। मीरा का

छन्द ‘मलार’ राग तो विशेष प्रसिद्ध है ही, ‘कल्याण’

और ‘मारू’ आदि में भी उनके उत्तम भजन हैं।

यथा —

“राखो रे श्याम हरी, लज्जा मोरी राखो श्याम हरी।”

गाने योग्य छंद पद कहे जाते हैं। मीरा के अधिकांश पद संगीत के सुर-तलय से बँधे हुए हैं। कवि के लिए संगीत-शास्त्र की अभिज्ञता परमावश्यक है। वास्तव में यदि कविता शरीर है तो संगीत हृदय और रस आत्मा; और मीरा की कविता में इन तीनों का सामञ्जस्य है।

मीरा के पदों की अन्तिम पंक्ति में विभिन्नता पाई जाती है। गुजराती लेखकों की सम्मति में “मीरा कहे प्रभु गिरिधर नागुन” ठीक जँचता है; क्योंकि मीरा की भक्ति दासभाव की थी।

वह गिरिधर के गुण गान किया करती थीं। गुजराती में तो अर्थ ठीक बैठ जाता है; परन्तु हिन्दी में 'ना' की जगह 'का' या 'के' करना पड़ेगा। समझ में नहीं आता कि "गिरिधर नागुन" के स्थान पर "गिरिधर नागर" होने में क्या कठिनाई पड़ सकती है ?

मीराबाई अलंकारों की उपासिका नहीं थीं, फिर भी उनकी कविता में अलंकारों का उतना ही स्थान है अलंकार जितना स्वाभाविक कविता में होना चाहिए। थोड़ी सी पंक्तियों में ही उन्होंने नन्ददास की-सी शब्दयोजना किस खूबी साथ के दिखा दी है—अनुप्रास का कैसा अच्छा उदाहरण है। देखिये—

“कुंडल की अलक झलक, कपोलन पर छाई।

मनो मीन सरवर तजि, मकर मिलन आई॥

कुटिल भृकुटि, तिलक भाल, चितवन में टोना।

खंजन अरु मधुप मीन, भूले मृग-छोना॥”

इनकी उल्लेख और प्रतीप तो बस सूर के 'कुंडल मकर कपोलन के ढिगां जनु रवि रैनबिहाने' तथा "खंजन मीन मृगज चपलाई नहि पटतर इकसैन" इत्यादि पदों की याद दिला देते हैं। दृष्टान्त, उपमा, रूपक आदि के भी अच्छे उदाहरण इनकी कविता में विद्यमान हैं, जिन सबका उल्लेख इस छोटे से निबन्ध में नहीं किया जा सकता।

मीराबाई की पदावली भाषा-विज्ञान का भी एक बड़ा ही रोचक विषय है। मीरा का सम्बन्ध चार भाषा विभिन्न प्रदेशों से रहा है—मारवाड़, मेवाड़, ब्रज तथा गुजरात। यद्यपि इनके पद इन चारों स्थानों की भाषाओं में पाये जाते हैं, परन्तु आधिक्य केवल ब्रजभाषा के पदों का है। इसका कारण यह जान पड़ता है कि ब्रजभाषा ही उस समय की कविता की भाषा थी, और इसलिए ये भी कृष्ण की भक्त होती हुई अपने को इस प्रभाव से न बचा सकी। कृष्ण-लीला-सम्बन्धी पद शुद्ध ब्रजभाषा के अच्छे उदाहरण हैं।

यथा—

“भूलत राधा संग गिरिधर, भूलत राधासंग ।
अवीर गुलाल की धूम मचाई, डारत पिचकारी रंग ॥
लाल भयो वृन्दावन जमुना केसर चुअत अनंग ।”

परन्तु इनके पदों में अन्य भाषाओं के भी शब्द पाये जाते हैं, जैसे दीदार, नज़र, तकसीर, कुदरत के कुरबान, हाज़िर, नाज़िर अरजी, मरजी इत्यादि फ़ारसी शब्द। पूर्वी में तो इनके कई सुन्दर पद तक मिलते हैं, जिनमें से कुछ पंक्तियाँ नीचे उद्धृत की जाती हैं—

“जसुमति के दुवरवाँ, ग्वालिन सब जाय ।
बरजहु आपन दुलरुवा, हमसो अरुभाय ॥”

तथा—

“कहँ गइलें बछरू, कहँ गइलीं गाय ।
 कहँ गइलें धेनु चरावन राय ॥
 कहँ गइली गोपी, कहँ गइलें बाल ।
 कहँ गइले मुरली बजावनहार ॥
 ‘मीरा’ के प्रभु गिरिधरलाल ।
 तुम्हरे दरस बिनु भइल बेहाल ॥”

यदि ये पंक्तियाँ मीरा की बनायी हुई हैं, तो इसका कारण उनका सब जगह के साधुओं से सत्संग ही हो सकता है। इसके अतिरिक्त इनकी रचना में प्रचलित मुहावरों का भी अच्छा प्रयोग हुआ है। यथा—“घायल की गत घायल जाने”, “दाध्या ऊपर लूण लगायो” इत्यादि। वास्तव में उनकी बुद्धि इतनी प्रखर थी कि वह जहाँ गईं, वहाँ की भाषा पर तो पूर्ण अधिकार कर ही लिया। वहाँ के लोगो के रहन-सहन का भी अध्ययन करती गईं। उन्होंने नीचे की पंक्ति में कितनी सुन्दरता के साथ ब्रजवाला को पनघट से कलसी पर कलसी रक्खे हुए जाने का चित्र खींचा है। देखिये—

“सिर पर कलस, कलस पर भारी, भारी पै बैठी भारी मौज करे रे।”

इसके अतिरिक्त मीरा ने मुरली पर भी उत्तम पद कहे हैं। ये पद उनकी उक्ति-चातुर्य के अच्छे उदाहरण हैं।

यथा—

‘कौन गुमान भरी, तू बंसी, कौन गुमान भरी ।
अपने तन पर छेद परेचे, बाला तू बिछुरी ॥
जाति-पाँति सब तोरी मै’ जानूँ, तू बन की लकरी ।
‘मीरा’ कहे प्रभु गिरिधर नागर, राधा से क्यूँ बिछुरी ॥”

तथा—

‘श्री राधारानी, दे डारो जी बशी मोरी ।
हीरे की ना है, रूपे की ना है, हरी बाँस की पोरी ।
काहे ते गाऊँ, करताल बजाऊँ, काह ते लाऊँ गइयाँ घेरी ॥
मुह ते गाओ, करताल बजाओ, लकुटते लाओ गइयाँ घेरी ।
‘मीरा’ के प्रभु गिरिधर नागर, मै’ तो चरन की चेरी ॥”

हिन्दी-साहित्य में मीरा का क्या स्थान है, इसका निर्णय रसिक पाठकों पर ही छोड़ा जाता है । रहा उनकी कविता का प्रभाव, सो उसके लिए इससे बढ़कर और क्या प्रमाण मीरा की कविता हो सकता है कि आज लगभग ४०० वर्षों के की विशेषता और उपरान्त भी बड़े-बड़े प्रासादोंसे लेकर छोटी-मोटी हिन्दी-साहित्य में कुटियों तक में उनके गीत बड़े चाव से गाये उनका स्थान जायँ । एक तो उच्च कविता का मुख्य आधार कृष्णप्रेम, फिर मीरा की चमत्कारिक प्रतिभा, उस पर भाषा पर अधिकार और गाने योग्य भजनो की रचनाशैली । अब यदि मीरा का कान्य विश्व के श्रेष्ठतम काव्यों में गिना न

जाय तो हो क्या ? हिन्दी के शुद्ध भक्तिमय गीतिकाव्य में तो मीरा का पद कदाचित् ही सूर से उतरकर हो । सूर तथा मीरा का आधार क्रमशः श्रीमद्भागवत तथा गीतगोविन्द है, परन्तु मीरा में एक विशेषता है । इष्टदेव को अपनी भक्ति-पुष्पाञ्जलि अर्पण करने के लिए सूर ने गोपियों का आश्रय लिया है; परन्तु मीरा को किसी मध्यस्थ की आवश्यकता नहीं । उनका हृदय ही उनकी वीणा है, सुननेवाला कहीं मथुरा अथवा द्वारका का वासी नहीं, वह तो उनके हृदय में ही निवास करता है । इसी से मीरा की कविता में व्यक्तित्व की गहरी छाप लगी हुई है । हृदय के सच्चे उद्गार होने के कारण उनकी कविता भावुकतामयी है । इनके पदों की वाणी वनिता-तुल्य ललित, कोमल तथा मधुर रसपूर्ण है । मीरा की कविता में स्वाभाविकता, सरलता प्रेमपरता का यथोचित सामञ्जस्य है । हृदय वाद्ययंत्र है, रसना रीढ़ है, इच्छा डंगली है और भाषा झङ्कार । आनन्दविह्वला मीरा की तंत्री की झङ्कार देखिये, कैसे कोमल सुरों में सुनाई पड़ती है !—

“बसो मेरे नैनन में नँदलाल ।

मोहनी मूरति, साँवरि सूरति, नैना बने बिसाल ।

अधर सुधारस मुरली राजति, उर बैजंती माल ॥

छुद्र घंटिका कटितट सोभित, तुपुर सब्द रसाल ।

‘मीरा’ प्रभु संतन सुखदाई, भक्तबल्ल गोपाल ॥”

इस पद के पढ़ने मात्र से हमारी आँखों के सामने कृष्ण की साँवली मूर्ति, गुलाबी होठों पर वंशी की तान सुनाते, दिखाई पड़ने लगती है. तो उस समय मीरा के हृदय की क्या दशा होती होगी, जब वह स्वयं हाथों में करताल ले, इस भजन को “देवगांधार” में, प्रातःकाल, अनन्य भाव से, अपने गिरिधर नागर के सम्मुख, गाती होगी। मीरा के हृदय-कुञ्ज में से काव्य के फव्वारों से उत्पन्न होनेवाली प्रेमोर्मियाँ सचमुच अन्तःकरण को अत्यन्त प्रशान्त और सुखमय कर देती हैं।*

—————

* जहाँ तक प्राचीन ग्रामाणिक ग्रन्थों से पता चलता है, वहाँ तक, लेखक के मत से, “मीरां” नाम ही शुद्ध प्रतीत होता है। पर हिन्दी में “मीरा” लिखने का ही प्रचलन हो गया है। इसीलिए इसमें भी “मीरां” के बजाय “मीरा” रूप ही दिया गया है।—सम्पादक।

हिन्दी-साहित्य पर संस्कृत साहित्य का प्रभाव

हिन्दी-साहित्य पर संस्कृत साहित्य का कहाँ तक प्रभाव पड़ा है, यह जानने के लिए पहले यह देख लेना चाहिए कि संस्कृत साहित्य में कौन-कौन विषय प्रधान रूप से पाये जाते हैं, और उनमें से किन-किन विषयों का प्रभाव हिन्दी-साहित्य पर कहाँ तक पड़ा है। फिर इसके उपरान्त हिन्दी-साहित्य के इतिहास को, आदि से अन्त तक, देख जाना चाहिए और तदुपरान्त यह निर्णय करना चाहिए कि हिन्दी में कौन-कौन से ऐसे विषय हैं जो संस्कृत-साहित्य के आधार पर स्थित हैं और कौन ऐसे विषय हैं, जो कुछ अंशों में

संस्कृत-साहित्य के अनुगृहीत हैं, और कौन ऐसे हैं, जिन पर संस्कृत साहित्य की छाया भी नहीं पड़ी है ।

सब से पहले हम संस्कृत-साहित्य की ही उठाते हैं । इसके पहले कि इस विषय पर कुछ विचार किया जाय, यह कहना आवश्यक प्रतीत होता है कि यह लेख दोनो भाषाओं के केवल साहित्य से ही सम्बन्ध रखता है, भाषा से नहीं ।

संस्कृत-साहित्य के सबसे प्राचीन स्तम्भ वेद हैं । उनमें चार मुख्यतम माने गये हैं । इनमें ऋग्वेद सब से प्राचीन है इसका समय ईसा से प्रायः दो हजार वर्ष पहले माना जाता है । इसके बाद क्रमशः और वेदों की रचना हुई । हिन्दी-संसार में कोई भी ऐसी वस्तु नहीं, जिसपर वेदों का कुछ प्रभाव मालूम होता हो । वेदों के बाद ब्राह्मण-काल और उपनिषद्-काल आता है । इनकी भी छाया कहीं भी हिन्दी-संसार में नहीं मालूम होती । उपनिषदों में ही भारत के छै प्रसिद्ध दर्शनो के बीज पाये जाते हैं । आधुनिक हिन्दी-गद्य में कहीं-कहीं उपनिषदों की कुछ छाया प्रतीत होती है, परन्तु वह भी इस प्रकार कि नहीं के बराबर ।

वेदों के उपरान्त संस्कृत-साहित्य में वीर गाथाओं (epics) का समय आता है । इनमें महर्षि व्यासका महाभारत और वाल्मीकि का रामायण सबसे प्रसिद्ध हैं । इनमें रामायण का प्रभाव अवश्य कुछ अंशों में हिन्दी पर पड़ा है । विशेषकर अध्यात्म रामायण का ।

तुलसीकृत रामायण वाल्मीकीय रामायण और अध्यात्म रामायण से, कहाँ तक सम्बन्ध रखता है, यह हम आगे चलकर देखेंगे ।

वीर गाथाओं के बाद दर्शन-काल आता है । जिन दार्शनिक सिद्धान्तों का आभास उपनिषदों में पाया जाता है, वे इस समय पूर्ण विकास को प्राप्त होते हैं । दर्शन की छै विभिन्न शाखाएँ निकली और ये छः अपने-अपने विषय पर अन्तिम शब्द कह गयी । हिन्दी क्या, संसार के किसी भी साहित्य में, कहीं भी, इस प्रकार की उच्चतम कोटि की दार्शनिक मीमांसा देखने में नहीं आती । हमारे ऋषियों ने जिस विषय को उठाया है, उसको ऐसा नहीं रहने दिया कि उस पर फिर भी कोई कुछ कह सके । साधारण मनुष्य के मस्तिष्क में दार्शनिक विचारों को जहाँ पराकाष्ठा हो जाती है, वहाँ से इन पतञ्जलि आदि ऋषियों की विचार-शृङ्खला आरम्भ होती है । उनकी देखादेखी या उनके विचारों के आधार पर दर्शन-शास्त्र पर कुछ लिखना तो दूर रहा, उनके समझने में ही आजकल के दार्शनिकों के दिमाग का दिवाला निकल जाता है । इन दर्शनों के अनुवाद कुछ अवश्य हो गये हैं, सो भी विशेषकर पाश्चात्य भाषाओं में ।

अस्तु, अब हम दार्शनिक विचारों को छोड़कर ज़रा धर्मशास्त्र की ओर मुड़ते हैं । इनका नाम स्मृति है । ये कई हैं । जिनमें मनु, याज्ञवल्क्य, और पाराशर-स्मृति मुख्य कही जाती हैं । इनका आधार

वेद है। कहा जाता है, स्मृति (स्मरण रखने की वस्तु) श्रुति (सुनी हुई वस्तु) का छाया की भांति अनुसरण करती है। इनकी रचना पहले सूत्रों में हुई और इतने संक्षिप्त रूप में हुई कि एक-एक सूत्र की व्याख्या में एक-एक छोटी-मोटी पुस्तक बन सकती है। सूत्रकारों ने संचेप-क्रिया की कुशलता में हृद कर दी। इतने संचेप की आवश्यकता इसलिए प्रतीत हुई कि एक ब्राह्मण के लिए जितने ग्रन्थों को कण्ठस्थ रखना अनिवार्य था, उनका आकार दिन-दिन बढ़ता जा रहा था। उन ब्राह्मणों को भी, जिन्होंने हजारों वर्ष तक वेदों की रक्षा स्मृति-पटल में ही की, स्मरण रखने के लिये संचेप-करण के उपाय का अवलम्बन करना पड़ा। उन दिनों काराज नहीं था। विद्या लाइब्रेरी में नहीं, बल्कि दिमाग में थी। सो ये गृह्यसूत्र, धर्म-सूत्र तथा स्मृतियाँ इतने संक्षिप्त रूप में बनीं कि इनका प्रभाव किसी भी भाषा-साहित्य पर पड़ना असम्भव हो गया। आजकल हिन्दी में मनु आदि का कोरा अनुवाद-मात्र देखने में आता है।

अब हम संस्कृत-साहित्य की उन शाखाओं की ओर मुड़ते हैं, जिनका प्रभाव विशेष से रूप हिन्दी-साहित्य पर पड़ा है। इसको अंगरेजी में Classical Literature कहते हैं। इसको हम चार भागों में विभक्त कर सकते हैं।

(क) काव्य

(ख) नाटक

(ग) गद्य

(घ) कथा

काव्य

संस्कृत में बड़े बड़े कवियों ने कुछ महाकाव्य लिखे हैं। इनको पद्यमय इतिहास कहना अनुचित न होगा। इनकी सर्ग-संख्या १० से २५ तक होती है। और किसी-किसी सर्ग में छे-छे सौ तक श्लोक होते हैं। इनमें चार बहुत प्रसिद्ध हैं। महाकवि कालिदास का रघुवंश, भारवि का किरातार्जुनीय, माघ का शिशुपाल-वध और श्रोहर्ष का नैषधीय-चरित। आधुनिक या प्राचीन, किसी भी हिन्दी-कविता में इनके ढंग पर महाकाव्य की रचना में किसी हिन्दी-कवि ने हाथ नहीं डाला।

परिणत अयोध्यासिंह उपाध्याय-रचित 'प्रियप्रवास' का नाम महाकाव्य अवश्य रखा गया, पर वह एक बिलकुल स्वतन्त्र ग्रन्थ है। केवल नाम ही भर शायद संस्कृत महाकाव्यों की अनुकृति है। यह अवश्य है कि छन्द भी दोहा-चौपाई आदि न होकर शिखरिणी आदि संस्कृत के ही हैं और लक्षण-ग्रन्थों में महाकाव्य के जो लक्षण लिखे गये हैं, उनमें से कुछ अवश्य प्रियप्रवास में विद्यमान हैं, पर यह सब होते हुए भी यह नहीं कहा जा सकता। कि प्रियप्रवास पर संस्कृत महाकाव्यों का प्रभाव पड़ा है। और तर्क के लिए यदि मान भी लिया जाय कि ऐसा है, तो भी किसी एक

कवि की कृति पर यह मान बैठना कि हिन्दी-साहित्य पर संस्कृत साहित्य का प्रभाव पड़ा है, युक्ति-संगत नहीं प्रतीत होता। किसी भाषा के साहित्य पर किसी अन्य भाषा का प्रभाव पड़ना उस अवस्था में कहा जा सकता है जब दोनों भाषाओं में किसी एक ढंग के कुछ ग्रन्थ मिलें।

नाटक

अब संस्कृत-नाटको को लीजिये। कालिदास और भव-भूति के समय तक संस्कृत नाटककला अपने उच्चतम शिखर पर पहुँच गई थी, यहाँ तक कि भरत तथा धनञ्जय आदि आचार्यों ने लक्ष्मण-ग्रन्थ तक लिख डाले थे। इनके कुछ ही दिनों बाद नाटककला का हास होने लगा। संस्कृत नाटककार विषय तथा भावों की मधुरता की ओर कम ध्यान देने लगे, और शब्दों के खेलमें अपना सारा पाण्डित्य खर्च करने लगे। यहाँ तक कि अन्त में शब्द-नैपुण्य और वाक्य-नैपुण्य के सिवा और कुछ रही न गया। ग्यारहवीं शताब्दी तक संस्कृत-नाटक का एक प्रकार से लोप हो चुका था। प्राकृत में भी कर्पूरमञ्जरी आदि कुछ प्रथम श्रेणी के नाटक लिखे गये थे। इसके बाद नाटकों के लिए प्रायः छै सौ वर्षों का अन्धकारमय समय आता है। मुसलिम राजत्व-काल में हमारी ललित-कलाओं के लिए स्थान न था। इसके बाद उन्नीसवीं शताब्दी के हिन्दी-साहित्य पर दृष्टि डालते ही पहले

भारतेन्दु बाबू हरिश्चन्द्र के नाटक सामने आते हैं। इनके कुछ नाटक तो अवश्य ही संस्कृत नाटको के आधार पर लिखे गये हैं। संस्कृत नाटको तथा उनके लक्षणग्रन्थों को बाबू साहब ने ध्यान से पढ़ा और मुद्राराक्षस, कुपूर-मञ्जरी आदि छ नाटको का अनुवाद भी कर डाला, तथा उन्हीं के ढंग पर सत्य-हरिश्चन्द्र आदि कुछ मौलिक नाटक भी लिखे और भारत-दुर्दशा आदि कुछ नाटक ऐसे राजनैतिक तथा स्वदेश-प्रेम के विषयों पर लिखे, जिनका संस्कृत-साहित्य में कहीं पता नहीं है। इन्होंने धनञ्जय के दशरूपक के आधार पर नाटक के लक्षणों का भी कुछ निरूपण किया है।

बाबू हरिश्चन्द्र को छोड़कर अन्य नाटककारों की कृतियों में संस्कृत नाटक का प्रभाव नहीं ज्ञात होता। वाह्य आकार (form) तो अवश्य कुछ और भी कवियों ने संस्कृत नाटको के आधार पर खड़े किये हैं, जैसे नान्दी का मङ्गल-पाठ और सूत्रधार का आकर नटी या पारिपार्श्विक (साथी) से कथोपकथन में खेले जाने वाले नाटक के विषय तथा कवि से श्रोताओं को परिचित कराना और फिर किसी प्रधान पात्र को प्रवेश कराके चले जाना आदि, ज्यों का त्यों, पहले के लिखे चले हुए नाटको में पाया जाता है। और कुछ बातें जैसे विष्कम्भक (Explanatory scene) आकाश-भाषित, स्वगत-भाषित आदि उपायों से काम लेना भी संस्कृत-नाटक से ही लिया गया है और संस्कृत नाटको

की एक खास बात जो संसार में और कहीं भी नहीं पायी जाती, अर्थात् वियोगान्त नाटको का पूर्णतया अभाव, यह भी हिन्दी-नाटकों के अगले दिनों में ज्यों का त्यों देखने में आया। वियोगान्त Tragedy लिखते हुए हिन्दू नाटककार का जी न जाने क्यों दहलता है। नाटक को रोचकता बढ़ाने के लिए बीच में सब प्रकार के दुख, भगा देंगे। यहां तक कि कहीं कहीं वियोगान्त अवस्था तक पहुँच जाती है, पर अन्त में मिलन अवश्य दिखावेंगे और अन्तिम छन्द में जिसे संस्कृत में भरत-वाक्य कहते हैं, सारे संसार की शुभ कामना की प्रार्थना अवश्य की जाती है, और कोई दिव्य पुरुष 'एवमस्तु' कहता है और तब यवनिका गिरती है। ये बातें संस्कृत नाटक में अनिवार्य हैं, और हिन्दी पर भी इनका पर्याप्त प्रभाव पड़ा, पर अब आधुनिक नाटककार पाश्चात्य महाकवियों की कृतियों से अधिक सम्बन्ध रखता है। आधुनिक हिन्दी-रङ्गमञ्च पर बङ्गाली, मराठी और अंगरेजी रङ्गमञ्चों की सुगन्ध अधिक आती है। वियोगान्त नाटक हिन्दी में भी लिखे जाने लगे। 'रणधीर प्रेम-मोहिनी' और 'जयन्त' ये दोनों भी वियोगान्त हैं। अब जनता और लेखक दोनों ही की प्रवृत्ति इस भाँति के नाटक देखने और लिखने की हो रही है। उपस्थित-काल में जो नाटक देखने में आ रहे हैं, उनमें से संस्कृत नाटक की सुगन्ध तक लोप हो गई है और प्रायः नाटक-सम्बन्धी सभी बातें पाश्चात्य-रीति के अनुसार होने लगी हैं।

गद्य

संस्कृत में महाकाव्य और नाटक के हास के साथ ही साथ संस्कृत गद्य का उदय होने लगा। बड़ी-बड़ी कथाएँ और आख्यायिकाएँ लिखी जाने लगी। इनमें बाणभट्ट की कादम्बरी और दण्डी का दशकुमार-चरित सबसे प्रसिद्ध हैं। इनकी भाषा बड़ी ही प्रौढ़, ओजस्विनी तथा लम्बे-लम्बे समासों से भरी हुई है। एक-एक वाक्य कई पन्नों तक चले जाते हैं और कभी कभी चार-चार पन्नों के बाद क्रिया समाप्त होती है। इसमें भी संस्कृत के कवियों ने नकल करने लायक कोई बात नहीं रखी, चाहे बुराई के कारण ऐसा हो, या अच्छाई के कारण। पाश्चात्य समालोचक ऐसी गठी हुई भाषा देखकर झट्टा उठते हैं और कोई-कोई तो यहाँ तक कह मारते हैं कि इनमें शाब्दिक इन्द्रजाल (Verbal jugglary) को छोड़कर और कुछ है ही नहीं। पर वास्तव में बात ऐसी नहीं है। इन कथाओं को एक प्रकार का समुद्र कहना चाहिए, जिसमें बहुत सी अप्रिय वस्तुओं के साथ ही साथ अनमोल रत्नों की भी कमी नहीं है। भाषा को छोड़, इनके और लक्षण सब प्रायः महाकाव्य ही की भोंति होते हैं।

अब हमें भाषा के गद्य-साहित्य को सरसरी तौर से देख जाना चाहिए और यदि सम्भव हो, तो यह जानने की चेष्टा करनी चाहिए

कि इसमे कही संस्कृत-गद्य की भी छाया है या नहीं। हिन्दी गद्य-साहित्य के सबसे पुराने नमूने राजाओं के परवाने और पट्टे आदि में मिलते हैं। इसके बाद हिन्दी-गद्य के सबसे प्रथम लेखक गुरु-गोरखनाथजी आते हैं। इन्होंने कुछ छोटे टुकड़े कहे हैं, जिनमें एक विचित्र भौतिक के धार्मिक अथवा दार्शनिक उपदेश मिलते हैं। इसके बाद गोकुलनाथजी की चौरासी वैष्णवों की वार्त्ता और २५२ वैष्णवों की वार्त्ता आती है। ये वार्त्तायें ठेठ ब्रजभाषा में हैं और महाप्रभु बल्लभाचार्यजी के पुष्टिमार्गीय उपदेशों का निरूपण करती हैं। यह विषय संस्कृत-साहित्य से एकदम निराला है।

तदनन्तर केशवदास का शृंगार-शतक आता है। इस विषय के लिए मसाला संस्कृत-साहित्य से अवश्य लिया गया होगा। चंदौसी के नाथूराम की भागवत के दशम अध्याय की कथा भी ध्यान देने योग्य है। इसकी कथा तक भागवत से ली गयी है, जैसा कि इसके नाम ही से प्रकट हो रहा है।

अब इसके अनन्तर हम आधुनिक हिन्दी के जन्मदाताओं के सम्मुख आते हैं। ये हैं सैयद इन्शाअल्लाखां, लल्लूजीलाल और पं० सदल मिश्र। खॉ साहब की 'रानी केतकी की कहानी' संस्कृत साहित्य से कुछ सम्बन्ध नहीं रखती; पर लल्लूजीलाल और सदल मिश्र अवश्य, कम से कम कथा भाग के लिए, संस्कृत-साहित्य के ऋणी हैं। 'प्रेमसागर' और 'नासिकेतोपाख्यान' दोनों का

कथा-भाग संस्कृत से लिया गया है। किन्तु भाषा, शैली और विचार सब इनके अपने हैं। इनके बाद शिवप्रसाद सितारे-हिन्द और राजा लक्ष्मणसिंह आते हैं। इनकी रचनाओं के विषय में कुछ कहने के पहले, इस बात का ध्यान रखना आवश्यक होगा कि यह समय प्रायः १८५० ईसवी का है। इस समय भारत में अंग्रेजी वातावरण अपना प्रभाव दिखा रहा था। वर्नोक्वूलर स्कूल खोले जा रहे थे, भारत की पुरानी सभ्यता के स्थान पर पाश्चात्य सभ्यता अपना अधिकार जमाने लगी थी। उर्दू वर्णमाला पहले पहल चलाई गयी। इसी को बन्द करने के लिए शिवप्रसादजी ने देवनागरी वर्णों में एक समाचार-पत्र निकालना आरम्भ किया और उसमें उर्दू शब्दों को शुद्ध हिन्दी के साथ-साथ रखने का दुस्साहस किया। ये हिन्दी और उर्दू के दो पृथक् भाषा मानने को तैयार नहीं थे, पर राजा लक्ष्मणसिंहजी उनका इस विषय में विरोध करते थे। वे उर्दू को दूसरी भाषा समझते थे। उनका अभिज्ञान-शाकुन्तल का हिन्दी-अनुवाद बहुत प्रसिद्ध है। इसके सिवाय संस्कृत-साहित्य से इन दोनों की कृतियों का कुछ सम्बन्ध नहीं है।

अब इधर सन् ५७ के बलवे के बाद, गद्य लेखकों में पहला स्थान भारतेन्दुजी का है। इनकी कृतियों पर संस्कृत-साहित्य का जो कुछ प्रभाव पड़ा, वह नाटक के सम्बन्ध में है, जो ऊपर कहा जा चुका है।

कथा

इसके बाद उपन्यासों का समय आया। संस्कृत में पञ्चतन्त्र और हितोपदेशादिक जो गल्पमालाये मिलती हैं, उनका प्रभाव हिन्दी की कहानियों पर शायद ही पड़ा हो। देवकीनन्दन खत्री, किशोरीलाल गोस्वामी आदि ने जो ऐयारी और तिलस्मी ढंग के उपन्यासों का लिखना आरम्भ किया, उनका संकेत भी संस्कृत-गद्य में कहीं भी नहीं देख पड़ता। इनके उपरान्त प्रतापनारायण मिश्र, बालकृष्ण भट्ट तथा महावीरप्रसाद द्विवेदी ऐसे बड़े-बड़े भाषा के आचार्यों का आविर्भाव हुआ। इनकी भाषा को परिमार्जित हिन्दी कहना चाहिए। भाषा प्रायः संस्कृतप्राय हो गई। भाषा को साहित्यिक बनाना इन्होंने इसीमें समझा कि वहाँ भी संस्कृत के तत्सम शब्द भर दिये जायँ, जहाँ मामूली बोलचाल के शब्द मिलते हैं। द्विवेदीजी ने अपनी पुस्तकों के लिए मसाला महाभारत तथा रामायण से बहुत कुछ लिया है। अब इस समय जो वर्तमान हिन्दी-गद्य तथा उपन्यास की अवस्था है, उसमें वँगला और अंग्रेजी का प्रभाव बहुत अधिक है। साहित्य-क्षेत्र में धीरे-धीरे, परन्तु दृढ़ता के साथ, राजनीतिक तथा सामाजिक प्रश्न घर बनाते जा रहे हैं। विगत असहयोग आन्दोलन तथा ऐसे ही बहुत से अनेक आन्दोलनों की प्रतिध्वनि साहित्य-क्षेत्र को चारों ओर से व्याप्त कर रही है। अब कोई भी नया हिन्दी लेखक संस्कृत-साहित्य से नहीं; बल्कि पाश्चात्य

साहित्य की ओर आवश्यक उत्साह (Inspiration) के लिए मुड़ता है।

संस्कृत-साहित्य में दो विषय ऐसे हैं जिनका प्रभाव हिन्दी पर बहुत अधिक पड़ा है। एक पुराण, दूसरे अलङ्कारशास्त्र। पौराणिक कथाओं के बारे में ऊपर जहाँ-तहाँ हम प्रकाश डालते आये हैं। उनके विषय में एक बात का स्मरण रखना बहुत आवश्यक है। वह यह कि पुराणों का प्रभाव हिन्दी-साहित्य पर केवल उनके बाह्यरूप (Form) का पड़ा है, न कि उनके विचार (Spirit) का। हाँ, अलङ्कारशास्त्रों और रसग्रन्थों के सम्बन्ध में हिन्दी-साहित्य में अपना कहने का कुछ भी नहीं है। देव और केशवादिक आचार्यों ने इस विषय पर जो कुछ लिखा, वह मम्मट और विश्वनाथ आदि संस्कृत आचार्यों के ही आधार पर, रस, अलङ्कार, भाव, विभाव, अनुभाव तथा रसों के स्थायी भाव, सञ्चारी भाव, अनुभाव तथा सात्विक भाव, इन सबों की परिभाषाएँ संस्कृत से ही ली गई हैं। और दूसरे ली ही कहाँ से जा सकती हैं? रस तथा रस-सम्बन्धी भावादिक सभी विषयों का ऐसा व्यापक विभाग संस्कृत के आचार्यों ने किया है कि बुद्धि चकरा जाती है। कोई भी बात नयी निकालने को रह ही नहीं गई। दर्शन और उपनिषद् तक तो ठीक है कि जंगलों में रहनेवाले तपस्वी ऋषि लोग उन्हें न लिखेंगे तो और कौन लिखेगा। पर वायु-सेवनकर तप करनेवाले, यही ऋषि मुनि, इतने रसज्ञ और

मानव जीवन के मनोभावों के ज्ञाता भी हो सकते हैं, यह इन्हीं लक्षण-ग्रन्थों तथा उनके दिये हुए उदाहरणों से ही विदित होता है। हिन्दी के आचार्यों ने उदाहरण अवश्य अपने निज के दिये हैं। देवजी ने एकाध सञ्चारीभाव तथा एकाध नया अलङ्कार भी निकाला है, परन्तु विचार से देखने पर वे सब उन्हीं के अन्तर्गत मालूम होते हैं।

कोई-कोई हिन्दी कवियों के नायक-नायिका-भेद को मौलिक मानते हैं। पर इसमें बड़ा मतभेद है। दशरूपक तथा भारतीय नाट्यशास्त्र में दिये हुए नायिका-भेद से ही हिन्दीवालों ने नायिका-भेद विस्तार-पूर्वक बनाया है। हिन्दी-कवियों में जो नखसिख वर्णन का इतना बड़ा प्रपञ्च पाया जाता है, वह भी मौलिक नहीं है। महाकवि कालिदासादिक नखसिख-वर्णन पहले कर चुके हैं। हाँ, देवजी का 'अष्टयाम' जिसे प्रेमी और प्रेमिका का बारहो घटे का कार्य-विवरण (Love programme) कहना चाहिये, उनसे भी एक दर्जा आगे बढ़ गया है। इस प्रकार हिन्दी की शृंगाररस अथवा प्रेम रस की जितनी कविता है, सब पर संस्कृत का कुछ-न-कुछ प्रभाव पड़ा हुआ मालूम होता है।

हिन्दी के छन्दों पर भी संस्कृत का काफी प्रभाव पड़ा है। विशेषतः आधुनिक हिन्दी-कविता पर। मध्यकाल के प्रधान छन्द दोहा, कवित्त, सबैया, सोरठा तथा चौपाई हैं। ये छन्द संस्कृत

छन्दों से भिन्न है। हिन्दी के छन्द मात्रिक होते हैं और संस्कृत के वर्णिक। आजकल के बाबू मैथिलीशरण गुप्त, ठा० गोपालशरणसिंहजी आदि खड़ी बोली के कवि, शार्दूल विक्रीडित शिखरिणी इत्यादिक छन्दों को ज्यादा पसन्द करते हैं।

अब हम बहुत ही संक्षिप्त रूप से हिन्दी-साहित्य के इतिहास के प्रधान-प्रधान विभागों पर एक दृष्टि डालेंगे और यह निश्चय करने की चेष्टा करेंगे कि किस विभाग में संस्कृत का प्रभाव पड़ा है।

हिन्दी-साहित्य के इतिहास को हम तीन प्रधान भागों में विभक्त कर सकते हैं। पहला १२००—१४०० ई० तक (Bardic Period), दूसरा १४००—१६०० ई० तक धार्मिककाल (Religious Period), तीसरा १६००—१८०० ई० तक शृंगार (Erotic Period)। इस १२०० ई० से लेकर १८०० ई० तक हिन्दी-साहित्य में विचार-धारा क्या थी, उसको किस प्रकार का वाह्य रूप दिया गया था और इस कार्य में संस्कृत-साहित्य की कहाँ तक छाया पड़ी है, यही अब निश्चय करना है।

हिन्दी-साहित्य का सब से पुराना स्तम्भ चन्द का पृथ्वीराज-रासो माना जाता है। इसको कुछ लोग हिन्दी का महाभारत कहते हैं। इसमें असंख्य लड़ाइयों का वर्णन है। यह वीर रस का अपूर्व काव्य है और छन्द भी इसमें इसी रस के अनुकूल ही काम में लाये गये हैं, जैसे भुजगप्रयात, छप्पय, तोटक, रोला,

इत्यादि। कहीं-कहीं शृंगार का भी वर्णन है, पर बहुत कम। जो कुछ है, पृथ्वीराज के बीसो विवाहों के सम्बन्ध में। इसके बाह्यरूप को देखते हुए यह मानना पड़ेगा कि महाभारत की छाया इस पर पड़ी है, पर विषय तथा विचारधारा, दोनों, पूर्णतया मौलिक प्रतीत होते हैं। इस काल के जितने ख्यात-नामा कवियों को हम जानते हैं वे प्रायः सब किसी न किसी राजा के आश्रय में रहते थे और उनकी वंशावली तथा उनके पराक्रम के ऊपर सहस्रो पद बना डालते थे। इसमें हमको बहुत सी ऐतिहासिक बातों का पता चलता है, पर विषयों की सचाई के हिसाब से उनका मूल्य अधिक न लगाना चाहिए। ये कवि विशेषतः भाट-वंश के होते थे और लड़ाइयों में स्वयं भी जाते थे तथा वीर रस के उद्रेक करनेवाले कड़खे सुना-सुनाकर सैनिकों को प्रोत्साहन देते हुए चलते थे। युद्ध-विद्या में भी ये बहुधा निपुण हुआ करते थे। महाकवि चन्द ने अन्त तक अपने आश्रयदाता पृथ्वीराज का साथ दिया और लड़ाइयों में बराबर उनके साथ साथ रहे। इनकी कविता सब एक ही बार में नहीं लिखी गई। इनको हिन्दी का आदि-कवि कहना चाहिए। जैसे वाल्मीकि ने रामायण लिखकर संस्कृत कविता की नींव डाली, उसी प्रकार चन्द ने हिन्दी कविता की।

इस समय के और प्रसिद्ध कवि जगनायक, जल्हण और उनके पुत्र शरंगधर हैं। जगनायक या जगनिक का आल्हखण्ड

अपठित तथा अल्पपठित लोगो में बड़ा लोकप्रिय हो गया है। इसमें आल्हा-ऊदल की महोवा आदि की लड़ाइयों का ऐसा सजीव तथा उत्साह से रोगटे खड़े कर देनेवाला वर्णन है कि पुरा-काल की लड़ाई के एक-एक दृश्य आखों के सामने दिखाई पड़ने लगते हैं। परन्तु भाषा इसकी कुछ ग्रामीण-सी है, इसी से देहात के लोगो में इसका बड़ा आदर है। इन लोगो में एक किम्बदन्ती अभी तक चली आती है कि मजाल क्या, कि १५ दिन आल्हा हों, और लाठी न चले। और सचमुच जब ढोल लेकर एक स्वर से आल्हा गाने बैठते हैं, तो एक प्रकार की वीररस की धारा-सी फूट निकलती है। ढंग इसका भी महाभारत से बहुत अशो में मिलता है, पर विचार नहीं। महाभारत केवल लड़ाइयों का ही खजाना नहीं है, वह तो सब प्रकार के धार्मिक, सामाजिक, नैतिक तथा लौकिक विचारों का अक्षय भण्डार है। यह वह समुद्र है कि जिस विषय की आवश्यकता मनुष्य को हो सकती है वही इसमें मिल सकता है। अतः यह तो मानना ही पड़ेगा कि वीर गाथा लिखनेवाले भट्टकवि कुछ अंश तक अवश्य महाभारत के अनुगृहीत हैं और बहुत अंशों में महाकाव्यों के।

इस काल में दो-एक मुसलमान कवियों ने हिन्दी में कुछ शृङ्गार-रस की कविता की है। इनमें मुल्ला-दाऊद की नूरक और चन्दा की कहानी बहुत प्रसिद्ध है। अमीर खुसरो भी इसी समय के हैं। पर इन लोगो की कविता में संस्कृत-साहित्य

की कुछ भी झलक नहीं है। जब ये बिचारे सस्कृत जानते ही न थे तब उसका प्रभाव उन पर क्या पड़ता। इन लोगो तथा भट्ट-कवियो का भाषा और साहित्य, दोनो, पर प्राकृत तथा अपभ्रंश-विशेष डिङ्गल का प्रभाव अधिक जान पड़ता है। गुरु गोरखनाथजी, जो हिन्दी-गद्य के प्रथम लेखक माने जाते हैं, इसी काल में उत्पन्न हुए थे।

अब इसके बाद सन् १४०० से १६०० ई० तक धार्मिक-काल (Religious Period) माना जाता है। इस समय के धार्मिक केन्द्र ब्रज और अवध हैं। ब्रज का साहित्य ब्रज-भाषा में है और अवध का अवधी बोली में। ब्रजभाषा के दो मुख्य स्कूल माने गये हैं। एक के जन्मदाता निम्बार्क हैं, जिन्होंने गोपीकृष्ण की उपासना का उपदेश दिया और उनके प्रधान अनुगामी, कविवर नन्ददासजी, हितहरिवंश और बाबा हरीदासजी हुए, दूसरो की नींव महाप्रभु बल्लभाचार्य ने डाली। इन्होंने बालकृष्ण की अर्थात् श्रीकृष्ण के बालरूप की महिमा गायी। इनके प्रधान अनुगामी कवि-श्रेष्ठ महात्मा सूरदासजी हुए यद्यपि इन पर भक्तशिरोमणि निम्बार्क की प्रचारित गोपीकृष्ण उपासना का प्रभाव अधिक पड़ता था। ब्रजभाषा के अष्ट-छाप के आठो कवियो में नन्ददास और सूरदासजी की ही कृतियों अधिक ध्यान देने योग्य हैं। नन्ददास-रचित भ्रमरगीत और रासपञ्चाध्यायी में पहले गोपियो का विरह है; जब

कृष्ण गोकुल छोड़ मथुरा में रहने लगे थे और गोपियों को योग सिखलाने के लिए उद्धव भेजे गये थे, और फिर श्रीकृष्ण का गोपियों के साथ रास-क्रीड़ा वर्णित है। इन दोनों में संस्कृत का कहीं भी संसर्ग नहीं प्रतीत होता। यदि कहीं किसी प्रकार का सम्बन्ध खींच-तानकर निकाला जा सकता है, तो वह भागवत पुराण का। हो सकता है, नन्ददासजी ने इसमें से कथा के लिए कुछ मसाला लिया हो।

अब सूरदासजी को लीजिए, इनको हिन्दी का सर्वश्रेष्ठ कवि कह सकते हैं। इनका प्रधान ग्रन्थ सूरसागर है। सूरसागर को कोई-कोई अज्ञानवश भागवत का अनुवाद कह डालते हैं। यह उनकी बड़ी भारी भूल है। सूरसागर का विषय अवश्य भागवत से लिया गया है, पर उद्देश्य, विचार और शैली में वह बिल्कुल स्वतन्त्र है। भागवत की दसो अवतारों की भाँकी सूरसागर में भी मिलती है, पर सूरसागर के दशम स्कन्ध में कृष्णावतार की कथा इतने विस्तार से कही गई है और शेष अवतारों को इतने संक्षेप में निपटा दिया है कि ऐसा प्रतीत होता है, मानो सूरसागर का जो कुछ है, वह दशम स्कन्ध में ही है। इसके बाद नवमस्कन्ध में रामावतार की कथा भी कुछ विस्तार में है। थोड़ा सा विस्तार आदि में है, जहाँ सूरदासजी ने विनय के पद कहे हैं। इनको छोड़ शेष स्कन्धों में कुछ इने-गिने पद हैं; सो उनमें भी सूरदास जी की उस प्रतिभा का कुछ भी आभास नहीं पाया जाता,

जो दशमस्कंध में पाया जाता है। भागवत में दानवों के वध की भरमार है, पर सूरदासजी ने भयानक रसों से यथाशक्ति दूर ही रहना पसन्द किया है। सूरसागर में तीन बातें मुख्य हैं—श्रीकृष्ण का बालरूप, गोपियों का कृष्ण प्रेम और उनकी अनुपस्थिति में उनका दुख। यही तीन बातें जो सूरसागर में सब कुछ हैं, भागवत में नहीं के बराबर हैं। फिर भागवत एक धर्म-कथा या पुराण है और सूरसागर एक गीति-काव्य। बाह्यरूप और शैली में दोनों एक दूसरे से बिल्कुल भिन्न हैं।

अब हम धार्मिक काल के अवधी साहित्य की ओर मुड़ते हैं। इसकी जड़ जमानेवाले स्वामी रामानंद हुए हैं। इनके प्रधान अनुगामी महात्मा कबीर और तुलसी हैं। स्वामी रामानन्दजी संस्कृत के विद्वान थे और गुसाई तुलसीदास भी संस्कृत के पूरे पण्डित थे। इन्होंने संस्कृत-साहित्य का अच्छा अध्ययन किया था। यही कारण है कि तुलसी के ग्रन्थों में जहाँ-तहाँ संस्कृत की छटा दिखाई देती है, खासकर जहाँ कहीं गुसाईजी अपने धार्मिक और दार्शनिक विचार प्रकट करते हैं। कहीं शंकराचार्य की अद्वैतवाद की छटा दिखाई देती है तो कहीं विशिष्टाद्वैत की। इनके रामायण को कोई-कोई वाल्मीकीय रामायण का अनुवाद कहते हैं, जो बिल्कुल असंगत है। इसकी कथा अवश्य वहाँ से ली गई है, पर केवल वही से नहीं; अध्यात्म रामायण, प्रसन्नराघव और हनुमन्नाटक आदि और भी कई ग्रन्थों से। रामायण का कुछ

भाग कहीं-कहीं, भागवत से भी मिलता-जुलता है, जैसे किष्किन्धा-काण्ड का वर्षाऋतु वर्णन । रामचरितमानस भी वाल्मीकीय रामायण की भाँति एक प्रबन्ध-काव्य है, पर उसमें भक्ति प्रधान है और शान्त रस की विशेषता पायी जाती है । कथाओं को ध्यान देने से ज्ञात होता है कि मानस अध्यात्म-रामायण का अधिक अनुगामी है और वाल्मीकीय का कम । वाल्मीकीय में राम को अवतार मानकर कहीं भक्ति का स्पष्ट उपदेश नहीं है, जो मानस का सर्वस्व है और जिसका बीज तुलसी ने अध्यात्म से लिया है । यह तो रहा विषय के बारे में । बाह्यरूप मानस का निराला है । वह दोहा-चौपाई में वर्णित है । अलङ्कार तुलसी के अपने हैं । अनेक स्थानों पर उन्होंने दृश्यकव्य की सी सजीवता उपस्थित कर दी है, जो संस्कृत ग्रन्थों में नहीं है । मानस के उपरान्त तुलसी के और भी कई ग्रन्थ मिलते हैं । उनमें गीतावली और कवितावली मुख्य हैं । इनमें संस्कृत के प्रभाव का पूरा अभाव है ।

अब कबीर को लीजिए । इनका स्थान हिन्दी-साहित्य में एक-दम निराला है । इनके दार्शनिक विचार तो संस्कृत के अद्वैत-वादियों से बहुत कुछ मिलते हैं, पर ये स्वयं संस्कृत नहीं जानते थे । इनकी कविता में जो कुछ भी संस्कृत की झलक आती है वह इनके गुरु स्वामी रामानन्द से होकर आयी है । कबीर तथा उनके अनुयायी नानक जैसे बाबा लोगो की शुष्क कविता में संस्कृत

एकदम नहीं है, यह कहना भी अनुचित न होगा । 'इनमे से बहुत से निरक्षर (Illiterate) थे । कबीर स्वयं ऐसे थे । इन लोगो ने एक स्वर से वेद-पुराण आदि तथा सगुण उपासना की निन्दा कर डाली है ।

इसी काल मे प्रेम की धारा बहानेवाले कुछ रसीलं मुसलमान कवियों ने शृंगाररस की उत्तम पुस्तकें लिखी है, जैसे जायसी का पदमावत और अखरावट । कुतबन मियाँ की मधुमालती, मुग्धावती और प्रेमावती, उसमान की चित्रावली और नूरमहम्मद की इन्द्रावती । ये सब अवधी भाषा मे दोहा और चौपाइयो मे लिखे गई है ।

इन सबो मे प्रेमरस को छोड़कर कुछ है ही नहीं । और सब बाते तो इनकी सस्कृत-साहित्य से दूर हैं ही; प्रेम का विषय जो इन पुस्तको मे दृष्टिगोचर होता है, वह भी बिलकुल निराला है—खासकर विप्रलम्भ शृंगार-वर्णन मे तो ये लोग कभी-कभी ऐसी उड़ान भरते हैं कि हँसी रोकना मुश्किल हो जाता है । इनकी नायिकाएँ जब विराहानल का दीर्घ निश्वास छोड़ती है तो जंगलो मे आग लग जाती है और उसके धुएँ से आसमान काला दिखाई देता है ! ये लोग सस्कृत नहीं जानते थे । इनके ग्रन्थो मे सूफीमत के सिद्धान्त प्रायः दिखाई पड़ते है और मसनवी विचारो की भी कमी नहीं है । इन सब बातो के होते हुए भी यह मानना पड़ेगा कि संस्कृत के महाकाव्यो की गम्भीरता

का आभास हिन्दी कविता में यदि कहीं मिलता है तो इन्हीं पद्मावत आदि ग्रन्थों में, यद्यपि इनके लेखकों को इस बात का पता न होगा। रामचरितमानस को कोई-कोई महाकाव्य मानते हैं पर यथार्थ में मानस का ढंग महाकाव्यों का सा नहीं है।

अब केवल शृंगार-काल (Erotic Period) देखने को रह गया है। इसका समय सन १६००—१८०० ई० तक माना जाता है। यह वह समय है, जब हिन्दी कविता उच्चतम शिखर पर पहुँच गई थी और जिसके बाद उसका अधःपतन आरम्भ होगया। केशव, देव तथा मतिराम ऐसे बड़े-बड़े साहित्याचार्य इसी समय के हैं। विलासपूर्ण मुगल राजदरबार से इन कवियों का अधिकाधिक संसर्ग होने के कारण इनकी कविता में शृंगार और शृंगार में भी नायिका-वर्णन का साम्राज्य पाया जाता है। साथ ही इसके वह समय भी यही था, जब संस्कृत-साहित्य का सबसे अधिक प्रभाव हिन्दी-साहित्य पर पड़ा हुआ दिखाई देता है। हिन्दी के प्रथम आचार्य केशव ने अपनी प्रिया में जिन लक्षणों का निरूपण किया है, वे संस्कृत से विभिन्न नहीं हैं। अस्तु, इस विषय पर हम पहले कुछ प्रकाश डाल चुके हैं। अब उन्हें दुहराने की आवश्यकता नहीं प्रतीत होती। इन्हीं शृंगारी कवियों के बीच में, मालती-कुञ्ज में गुलाब के कटीले वृक्ष की तरह भूषण की रौद्र रस की भीषण कविता भी दिखाई पड़ जाती है। इनकी कविता पर वीर-गाथाओं के भाट कवियों का—विशेषतः

चंद का—प्रभाव पड़ा हुआ मालूम होता है। इसी ढंग के कुछ कवि और भी इस काल में हुए हैं। जैसे—

गोरेलाल	..	छत्रप्रकाश के रचयिता
सूदन		सुजान-चरित ,,
पद्माकर	...	हिम्मतबहादुर ,,

और मुरलीधर आदि।

श्रृंगारी कवियों में मुख्य देव, केशव, विहारी तथा मतिराम हैं। विहारी की सतसई भी संस्कृत के प्रभाव से मुक्त नहीं है। संस्कृत कवि इस प्रकार की सप्तशतिकाएँ और शतक बहुत से लिख चुके हैं।

इस काल के बाद आधुनिक काल का समय आता है। इसे १८००ई० से लेकर आज तक समझना चाहिए। यह गद्य-काव्य तथा जातक का युग है। इस युग के शुरू में शृङ्गार की प्रधानता चली आई है, पर इधर कुछ दिनों से साहित्यिक वातावरण बिलकुल बदल गया है। अब नये-नये विषय, जिनकी कल्पना भी पहले के साहित्य में नहीं थी, अब के साहित्यक्षेत्र में अवतीर्ण कर रहे हैं, जैसे राजनीति, राजनीतिक क्रान्तिकारी विचार, सामाजिक क्रान्तिकारी विचार तथा छायावादी कवियों के विचार इत्यादि। कविता अब विशेषतः खड़ीबोली में होती है। ऐसी अवस्था में यहाँ संस्कृत-साहित्य का प्रभाव ढूँढ़ना भ्रम मारना है।

इस लेख को समाप्त करने के पहले छायावादी कवियों

की कविता के विषय में एक बात कहे बिना नहीं रह सकता। इस स्कूल के जन्मदाता Mystic शिरोमणि (रहस्यवादी) कबीर मालूम होते हैं। उन्हीं के आधार पर बङ्गाल के छायावादी कवियों की एक गोष्ठी बनी, जिसमें प्रमुख कवि-सम्राट रवीन्द्रनाथ ठाकुर हैं। इनको गूढ़ाति-गूढ़ दार्शनिक विचारों से भरे हुए कबीर के पद शायद बहुत रुचते हैं। इसीसे शायद कबीर के सैकड़ों पदों का इन्होंने अनुवाद भी बङ्गला में कर डाला है, और उसी प्रकार गुह्य भावों से पूर्ण बहुत से पद कवि-सम्राट ने स्वतन्त्र भी बनाये हैं। उनकी देखा-देखी कुछ और बङ्गीय कवियों ने इस प्रकार की कविता में हाथ डाला और धीरे-धीरे यह नशा अब बहुत से हिन्दी के नवयुवक कवियों के सिर पर सवार हो गया है। यहाँ पर हम पहले यह कह देना उचित समझते हैं कि छायावाद की कविता को हेय सिद्ध करने की आकांक्षा से हम यह नहीं कह रहे हैं। हम भी बहुतों की भाँति टगोर की छायावादी कविता पर मुग्ध होते हैं, पर इसलिये कि इससे हृदय में एक अलौकिक आनन्द का सञ्चार होता है। परन्तु उनका अनुकरण करनेवाले विशेषतः उनकी कविता के बाह्य रूप पर जाते हैं और विचार-गांभीर्य की ओर नहीं देखते। फल यह होता है कि हमारे जैसे औसत दर्जे की बुद्धि रखनेवाले लाख कोशिश करने पर भी कोई मतलब नहीं निकाल पाते। कविता प्रायः अर्थशून्य सो जँचने लगती है। इसको

यदि ध्वनि-काव्य या व्यङ्ग्य-काव्य भी मान ले, तो भी कुछ व्यङ्ग्यार्थ तो निकलना चाहिये ही। पर यहाँ घंटों मिर मारे, तो भी कोई मानी नहीं निकलता। कविता का महत्व इसी में नहीं है कि कोई उसे समझ ही न पाये।

आजकल की कविता में दो बातें संस्कृत की अवश्य हैं। वह हैं संस्कृत के शब्दों का अधिकाधिक प्रयोग और संस्कृत के अच्छे-अच्छे वृत्तों का सहारा लेना। आधुनिक खड़ी बोली के कवियों को संस्कृत के छन्द और तत्सम शब्द बड़े उपयोगी जँचने लगे हैं। यह बात यहाँ तक बढ़ गई है कि यदि क्रिया या कारक के चिन्ह हटा लिये जाय तो बिल्कुल संस्कृत की ही कविता मालूम हो। इससे यदि कोई बात प्रकट होती है तो वह भाषा की दुर्बलता है। स्मरण रहे कि संस्कृत और हिन्दी दो विभिन्न भाषाएँ हैं। दोनों के विषय एक हो तब तक कुछ हर्ज नहीं पर भाषा एक न हो जानी चाहिए।

—गणेशप्रसाद द्विवेदी

भारत में समाचार-पत्रों का विकास और

हिन्दी-अखबारनवोसी पर एक दृष्टि

भारत में समाचार-पत्रों के सम्पादन का आरम्भ इङ्गलैण्ड के समाचार-पत्रों के आधार पर हुआ है। दोनों देशों के समाचार-पत्रों में विशेष समानता भी है। जिस प्रकार इङ्गलैण्ड के समाचार-पत्रों द्वारा राजनीतिक लोकमत तैयार किया जाता है, उसी प्रकार भारत में भी समाचार-पत्रों द्वारा लोकमत तैयार किया जाता है। दोनों ही देशों के पत्रों के सम्पादकगण अपनी राय को प्रकट करने में जेल और जुर्माने के परवाह की अपेक्षा

अपने कर्तव्य का पालन करने की तरफ अधिक सचेष्ट रहते हैं। यद्यपि यह सच है कि भारत में एक भी ऐसा दैनिक, साप्ताहिक अथवा मासिक-पत्र नहीं है, जिसकी ग्राहक-संख्या लण्डन के बड़े अथवा प्रान्तीय समाचार-पत्रों से अधिक हो. तथापि वर्तमान शासन के यातावरण में भी भारतीय समाचार-पत्र जनता पर बेहद प्रभाव डालते हैं।

भारत में समाचार-पत्रों का उद्भव, उनका विकास और सम्पादनकला की वृद्धि एवं व्यवसाय की उन्नति का वास्तविक आरम्भ सन् १८८५ में भारतीय राष्ट्रीय महासभा के जन्म से होता है। यद्यपि भारत में युगान्तर करनेवाली उस घटना से पहले भी भारत में समाचारपत्र थे, किन्तु समाचार-पत्रों द्वारा राजनीतिक शिक्षा तथा प्रचार-कार्य का आरम्भ सन् १८८५ से ही होता है। इस समय से पहले भारत में उन्हीं समाचार-पत्रों का विशेष आदर था, जो अंग्रेजों की सम्पत्ति थे और जिनका सम्पादन भी अंग्रेजों ही के द्वारा होता था। ये समाचार-पत्र ब्रिटिशराज का गुणानुवाद गाते थे और गवर्नमेन्ट के विचारों का सदा समर्थन करते थे। दो-एक जो देशी समाचार-पत्र थे, वे भी इन्हीं अंग्रेजी समाचार-पत्रों का अनुकरण करते थे। किन्तु राष्ट्रीय कांग्रेस की स्थापना के बाद भारतीय समाचार-पत्रों को एक अकृत्रिम महत्व मिला। उनके रुख में जो परिवर्तन हुआ, उससे

सरकार के समर्थक अंग्रेजी समाचार-पत्रों को भी अपना रुख बदलने के लिए लाचार होना पड़ा ।

सन् १८८५ के पहले भारत के अधिकांश समाचार-पत्रों में इङ्ग्लैण्ड की राजनीति, आयरलैण्ड की समस्या और उत्तरी पश्चिमी सीमान्त पर रूसी हमलों के खतरे पर ही विचार किया जाता था । भारतीय प्रश्नों और देश की अवस्थाओं का उनमें जिक्र भी न होता था । यदि होता भी था, तो उनको कोई महत्व न दिया जाता था । किन्तु भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की कार्यवाहियों ने, ब्रिटिश और भारतीय प्रश्नों पर, नये दृष्टि-कोण से विचार करने के लिए, भारत के समाचार-पत्रों को, पर्याप्त मसाला दे दिया । इसी मसाले से परिपुष्ट होते हुए, गत ४० वर्षों से, भारत के समाचार-पत्र फलते-फूलते हुए विकास की वर्तमान अवस्था तक पहुँचे हैं ।

भारत में सम्पादन-कार्य की आरम्भिक अवस्था में बम्बई में टाइम्स-आफ़-इण्डिया का विशेष मान था । आज की तरह उस समय भी “टाइम्स” भारत के एंग्लो-इण्डियन समाचार-पत्रों का मुखिया था । यह समाचार-पत्र आरम्भ से ही भारतीयों की राजनीतिक आकांक्षाओं का विरोधी रहा है । इसके सम्पादकगण भी समय-समय पर भारत में अंग्रेजी हितों के प्रतिनिधि ही रहे हैं । भारतीय आकांक्षाओं का विरोध करते हुए भी यह पत्र भारतीयों के भावों को ऐसी उत्तमता से प्रकट

करता था कि इस पत्र में प्रकाशित नोट रायटर-द्वारा इङ्ग्लैण्ड भेजे जाते थे और वहाँ के 'टाइम्स' तथा अन्य लोकमान्य पत्रों में प्रकाशित होते थे। उन्हीं दिनों बम्बई में 'बाम्बेगज़ट' नामक एक दूसरा पत्र भी निकलता था। यह पत्र आयरिश होमरूल का पक्षपाती था और इसी साधारण बात पर, जिससे भारत का कोई सरोकार न था, इस पत्र और 'टाइम्स' में खटपट रहा करती थी। दोनों एक-दूसरे के प्रचण्ड विरोधी थे। "बाम्बेगज़ट" का मालिक ग्रेटन जियरी नामक एक आयरिश था। हृदय से वह एक होमरूलर था। यही कारण था कि उन दिनों का योरपियन समाज उसे घृणा की दृष्टि से देखता था।

उन दिनों बम्बई में एक भी देशी अंग्रेज़ी दैनिक न था। "इण्डियन स्पेक्टेटर" नामक एक अंग्रेज़ी साप्ताहिक जरूर था जिसमें भारतीय जनता और भारतीय प्रश्नों पर अधिक ध्यान दिया जाता था। स्त्री-शिक्षा के सम्बन्ध में इस पत्र के विचारों का भारतीयों में विशेष मान था, किन्तु सार्वजनिक नीति के सम्बन्ध में इस पत्र का कोई विशेष महत्व न था। 'सार्वजनिक नीति' तो एक प्रकार से 'टाइम्स' और 'बाम्बेगज़ट' की सम्पत्ति हो चुकी थी। यह दशा तब तक रही, जब तक कि 'बम्बई समाचार' और 'जाम-ए-जमशेद' नामक दो गुजराती दैनिकों का प्रकाशन बम्बई में नहीं हुआ। इन देशी पत्रों के आक्रमणों का अंग्रेज़ी दैनिकों के एकाधिकार पर विशेष आघात पहुँचा और

लाचार होकर उनको गुजराती से अंग्रेजी में अनुवाद करने के लिए दो पार्सी रिपोर्टरों को भी रखना पड़ा ।

मद्रास और कलकत्ता में अंग्रेजी भाषा के देशी समाचार-पत्रों का आरम्भ अन्य स्थानों की अपेक्षा बहुत पहले हो चुका था । हमने ऊपर जिस समय की अवस्था का उल्लेख किया है, उस समय 'हिन्दू-पेट्रियट', 'इण्डियन मिरर' 'बंगाली' और 'हिन्दू' सरीखे देशी अंग्रेजी पत्रों का भारत में अच्छा मान था । ये समाचार-पत्र सरकार तथा उनके समर्थकों की कड़ी आलोचना करते थे । किन्तु अभी यह विषयान्तर की बात है ।

४० वर्ष पहले 'टाइम्स-आव-इण्डिया' के साहित्यिक विभाग में एक सम्पादक, दो सहकारी सम्पादक और एक चीफ रिपोर्टर थे । ये सभी इंग्लैण्ड से बुलाये गये थे । इनके अतिरिक्त ४ स्थानीय रिपोर्टर थे, जिनमें दो पार्सी थे । 'बाम्बे-गजट' का भी प्रबन्ध इसी प्रकार था ।

उन दिनों बम्बई में 'बम्बई-कारपोरेशन' ही एक ऐसी लोक-संस्था थी, जिसकी कार्यवाहियों को लोग चाव से पढ़ते थे । दोनों अंग्रेजी दैनिकों में कारपोरेशन की विस्तृत कार्यवाही छपती थी और इस कार्य के लिए विशेष योग्य रिपोर्टर नियुक्त किये जाते थे । उन दिनों खबरें पढ़ने के लिए लोग आज की तरह उत्सुक न रहा करते थे और खबरों के छपने में २४ घण्टे की देरी पर लोग कुछ भी ध्यान न देते थे । समाचार-पत्रों में सार्वजनिक

सभाओं की रिपोर्टों और हाईकोर्ट के केसों को पर्याप्त स्थान दिया जाता था। उस समय 'एसोसिएटेड प्रेस' जैसी सस्था का किसी को गुमान भी न था। इसीलिए विशेष संवाददाताओं के लिए कार्यक्षेत्र बहुत ही विस्तृत था।

भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के आन्दोलनों का प्रथम फल १८९२ के इण्डियन-कौन्सिल्स-एक्ट के रूप में प्रकट हुआ। इस कानून के अनुसार कुछ लोक-सस्थाओं को निर्वाचन का अधिकार दिया गया। इसी के अनुसार सुप्रीम और प्रान्तीय व्यवस्थापिका-सभाओं के सदस्यों को शासन के सम्बन्ध में सरकार से प्रश्न करने तथा सालाना बजट पर विचार करने का भी अधिकार दिया गया। इस कानून के १५ वर्ष बाद भारत को मिंटो-मार्ले सुधार-स्कीम मिली। इन सुधारों के परिणाम-स्वरूप जिन व्यवस्थापिका-सभाओं की स्थापना हुई, उनमें किये गये वादविवाद तथा प्रश्नोत्तरो से भारत के समाचार-पत्रों को नयी उत्तेजना मिली। देश के प्रमुख पत्रों की पृष्ठ-संख्या में वृद्धि होने के साथ ही उनके मूल्य में भी वृद्धि हुई। इसी समय से समाचार-पत्रों के कार्यालय में प्रबन्धक के युग का भी आरम्भ हुआ। १९ वीं शताब्दि के अन्तिम वर्षों तक समाचार-पत्रों के विषय में सम्पादक ही सर्वे-सर्वा था। किन्तु अब अवस्था बदल गई और उस समय से आज तक दिनोंदिन सम्पादक की अपेक्षा प्रबन्धक के महत्व में वृद्धि ही होती गई। वर्तमान समय में भारतीय

समाचार-पत्रों के कार्यालय के दो मुख्य विभाग होते हैं। एक का मालिक होता है सम्पादक और दूसरे का मैनेजर। पत्र की आर्थिक अवस्था का निरीक्षण और प्रबन्ध मैनेजर ही करता है। विज्ञापन-ग्राहकों का उससे सीधा सम्बन्ध रहता है। अतएव लोग भी सम्पादक की अपेक्षा उसे ही अधिक जानते हैं। सम्पादक को भी रुपये-पैसे के मामले में मैनेजर का ही मुख तकना पड़ता है।

१९ वीं शताब्दी के अन्तिम वर्षों में बम्बई की अपेक्षा कलकत्ते में अंग्रेजी समाचार-पत्रों की संख्या भी अधिक थी और उनका सम्मान भी अच्छा होता था। उन दिनों 'इंग्लिशमैन' एंग्लो-इण्डियन पत्रों का मुखिया था और बंगाल में इसी पत्र का सर्कुलेशन सबसे अधिक था। इसकी प्रतिद्वन्द्विता 'स्टेट्समैन' से चलती थी। सन् १९०६ तक स्टेट्समैन भारतीय आकांक्षियों और हितों का ज़बरदस्त समर्थक रहा है। उन दिनों इस पत्र के सम्पादक मि० एस० के० रैटक्लिफ़ बड़े ही योग्य अखबार-नवीस थे। उनकी लेखनी में वह शक्ति थी कि उनके विरोधी भी उनके लेखों को पढ़कर लाभ उठाते थे। १९०६ में मि० रैटक्लिफ़ इंग्लैण्ड चले गये और तब से इस पत्र का सम्पादन-भार मि० जे० ए० जोन्स नामक एक अंग्रेज के हाथ में है जो 'पक्के एंग्लो-इण्डियन' होते हुए भी बड़े योग्य व्यक्ति है। आप ही के अनवरत परिश्रम और योग्यता के परिणाम-स्वरूप आज स्टेट्समैन

भारत का प्रमुख दैनिक बना है। 'स्टेट्समैन' की ग्राहक-संख्या में वृद्धि का श्रेय स्टेट्समैन-कार्यालय के योग्य मैनेजर एच० ई० वाट्सन को भी है। आप ही के प्रयत्न से लण्डन के दैनिकों के समान 'स्टेट्समैन' में भी एक पृष्ठ चित्रमय दिया जाने लगा है। आजकल 'स्टेट्समैन' भारत में एक मूल्यवान सम्पत्ति हो गया है। इसके सस्थापकों के ही अनुमान के अनुसार इसकी बाजार कीमत एक करोड़ रुपये है। यह बड़ी-चढ़ी बातें भी कही जा सकती हैं, किन्तु यदि स्टेट्समैन की सम्पत्ति एक करोड़ की आधी भी हो, तब भी भारत में, जहाँ समाचार-पत्रों को जाव-वर्क में बहुत कम सहायता मिलती है, एक समाचार-पत्र के लिए इतनी बड़ी सम्पत्ति खड़ी कर लेना प्रशंसा की बात है। 'टाइम्स-ऑफ-इण्डिया' और 'पायोनियर' के जाव-प्रेसों को पर्याप्त बाहरी आमदनी भी होती है। यदि स्टेट्समैन, जैसा कि इसके सस्थापकों का विचार था, सदा भारत-हितैषी बना रहता, तो यह निश्चय है कि वह आज की तरह उन्नति के इस ऊँचे शिखर पर कभी न पहुँचता। यह कटु सत्य इस बात को घोषित करता है कि भारत का विद्वत्समाज उस समाचार-पत्र को भी काफी सहायता नहीं दे सकता, जो भारत की राष्ट्रीय आकांक्षाओं का समर्थक होता है।

स्टेट्समैन के ही आकार और महत्व का मद्रास में 'हिन्दू' निकलता है। मद्रास प्रान्त में इस पत्र की ग्राहक-संख्या सबसे अधिक है। एंग्लो-इण्डियन पत्र 'मद्रास-मेल', इससे बहुत पिछड़ा है।

१८५७ में कलकत्ते से “इण्डियन डेलीन्यूज” नामक एक अन्य ऐंग्लो-इण्डियन दैनिक भी निकलता था। इसमें व्यापार-सम्बन्धी समाचारों की प्रधानता रहती थी। यदि अवसर से लाभ उठाने का प्रयत्न किया जाता, तो संभवतः आज इस पत्र की गणना कलकत्ते के प्रमुख पत्रों में होती। यह पत्र पहले एवरार्ड डिग्वी और बाद में मि० के० के० सेन के सम्पादकत्व में चलता रहा। अन्त में स्वर्गीय सी० आर० दास ने इस पत्र को खरीदकर प्रसिद्ध ‘फ़ार्वर्ड’ नामक समाचार-पत्र में सम्मिलित करके स्वराज्य-पार्टी का प्रमुख पत्र बना दिया। आजकल इस पत्र की ग्राहक-संख्या भी अच्छी है। इसमें जरा भी सन्देह नहीं कि भारत के राष्ट्रीय अंग्रेजी दैनिकों में सबसे अच्छा सम्पादन ‘फ़ार्वर्ड’ का होता है। यही पत्र सर्वापेक्षा अधिक रोमैण्टिक और गेडवे-ध्वज भी है। गुप्त खबरों को उड़ा लेने के कार्य में भी इसके रिपोर्टर अत्यन्त पटु होते हैं।

कलकत्ते की ऐंग्लो-इण्डियन अखबार-नवीसी का एक महत्वपूर्ण रूप वहाँ के साप्ताहिक समाचार-पत्र है। भारत के किसी अन्य शहर में अंग्रेजी साप्ताहिकों का इतना अधिक जोर नहीं है। कलकत्ते में पहला अंग्रेजी साप्ताहिक पत्र ‘कैपिटल’ १८८८ में निकाला गया था। यह अर्थ और व्यापार-सम्बन्धी पत्र है। प्रायः इसी समय ‘इण्डियन इन्जीनियरिंग’ नामक एक दूसरा पत्र भी निकाला गया था। विश्व-ख्याति प्राप्त करने के पहले स्वर्गीय

सर आशुतोष मुकर्जी इसी पत्र में गणित-सम्बन्धी उन लेखों को लिखा करते थे, जिनको अमेरिकन तथा योरपियन विद्वान भी विशेष रुचि से पढ़कर लाभ उठाते थे ।

भारतीय सम्पादन कार्य में प्रगति की दूसरी सीढ़ी का निर्माण बंग-भंग के समय में हुआ था । इस घटना ने बंगाल में खलबली मचा दी थी । बंग-भंग-आन्दोलन ने भारतीय महत्वाकांक्षा के आन्दोलन को एक जबरदस्त राष्ट्रीय रूप दे दिया । इस आन्दोलन को सफलता मिली, किन्तु इसके परिणाम-स्वरूप भारत की राजधानी कलकत्ते से हटाकर दिल्ली बना दी गई । प्रायः उन्हीं दिनों भारत में एसोसिएटेड प्रेस-आफ-इण्डिया ने जन्म ग्रहण किया । सन् १९०३ में कर्जन दरबार से पेश्वर कलकत्ते के तीन अंग्रेजी दैनिक गवर्नमेन्ट के हेडक्वार्टरों से खबरे उड़ाने के लिए विशेष सम्वाददाताओं को नियुक्त करते थे । उनका सबसे अधिक समय शिमला के हेडक्वार्टर में बीतता था । उन दिनों सरकार की दृष्टि में स्थानीय 'पायोनियर' का बड़ा सम्मान था । यह पत्र एक प्रकार से सरकारी संरक्षण में चलता था । शिमले में उन दिनों इसके विशेष सम्वाददाता हावर्ड हेन्समैन बड़े चतुर रिपोर्टर थे । उन पर सभी सीविल एवं मिलिटरी अधिकारियों की कृपा रहती थी और इसी से वे अनेक ऐसी महत्वपूर्ण और ज्ञातव्य खबरे पा लेने में सफल होते थे, जो दूसरे पत्रों के सम्वाददाताओं को न मिलती थी ।

ये खबरे 'पायोनियर' के प्रथम पृष्ठ पर छपती थी । प्रकाशित होने के बाद सारे भारत में ये खबरे ब्राडकास्ट की जाती थी । सरकारी हेडक्वार्टर्स की खबरों का यह एकाधिकार केवल पायोनियर को प्राप्त था । पायोनियर के इस एकाधिकार को हड़पने के उद्देश्य से ही कलकत्ते के दैनिकों ने अपने विशेष प्रतिनिधि को शिमला भेजने की आवश्यकता समझी थी । उन दिनों शिमलामें "इंग्लिशमैन" के मि० बक, "स्टेट्समैन" के मि० कोट्स और "इण्डियन-डेली-न्यूज" के मि० डैलस विशेष सम्वाददाता थे । ये तीनों मिलकर मि० के० सी० राय नामक एक बङ्गाली की सहायता से सरकारी खबरों को पाते थे ।

बक और कोट्स ही एसोसिएटेड प्रेस के प्रथम डाइरेक्टर हुए । मि० राय इनकी सहायता करते थे । भारत के प्रसिद्ध-प्रसिद्ध नगरों में प्रेस की एजेन्सियों के कायम हो जाने के बाद मि० राय ने भी एसोसिएटेड प्रेस के डाइरेक्टर का पद प्राप्त करने की इच्छा प्रकट की और इनकार किये जाने पर उन्होंने बक और कोट्स का साथ छोड़कर मि० यू० एन० सेन नामक एक चतुर व्यक्ति के साथ "प्रेस-न्यूरो" नामक एक दूसरी संस्था कायम की । इस नयी संस्था की प्रतिद्वन्द्विता को एसोसिएटेड प्रेस बर्दाश्त न कर सका और लाचार होकर बक और कोट्स को मि० राय की शर्तों को मानकर उन्हें डाइरेक्टर बनाना पड़ा । आगे चलकर कोट्स के हिस्से को रायटर ने खरीद

लिया। अब यही सस्था भारत के सभी समाचार-पत्रों को खबरे वितरित करने के लिए प्रधान जरिया है। इस सस्था को सरकारी सरक्षण भी प्राप्त है। अभी हाल में 'फ्री प्रेस' नामक एक अन्य सस्था भी भारत में कायम हुई है। इसके मस्थापक कोई रिकमण्ड माह्व है। अंग्रेजों के पत्रों की अपेक्षा भारत के राष्ट्रीय पत्रों से इस सस्था को अधिक सहायता मिलती है। यह सस्था जीवन-लाभ के लिए बहादुरी से विपरीत परिस्थितियों का सामना कर रही है। यदि सफलता मिली, तो आगे चलकर यह भी देश में एक चीज़ होगी। एसोसिएटेड प्रेस ने पायोनियर के एकाधिकार को नष्ट कर दिया है। साथ ही इस सस्था ने देशी तथा विदेशी खबरों का संग्रह करने के लिए अनेक मौलिक तरीकों को भी ईजाद किया है। भारत में एसोसिएटेड प्रेस और 'फ्री प्रेस' को छोड़कर खबरे वितरण करने की दूसरी कोई संस्था नहीं है। खबरों का प्रधान स्रोत 'गायटर' कम्पनी है। किन्तु प्रेस-टेलीग्रामों का मूल्य अब भी इतना अधिक है कि छोटे-मोटे दैनिक उससे लाभ नहीं उठा सकते। एसोसिएटेड प्रेस की दो सर्विसें देश में प्रचलित हैं। एक छोटी और दूसरी बड़ी। बड़ी सर्विस में खबरे विस्तृत विवरण में भेजी जाती हैं और छोटी सर्विस में बड़ी खबरों का सारांश मात्र रहता है। भारत के अधिकांश अंग्रेजी और देशी भाषा के समाचार-पत्र बड़ी सर्विस का मूल्य देने में असमर्थ

होने के कारण छोटी सर्विस को ही अधिक पसन्द करते हैं। यही कारण है कि पायोनियर, इङ्गलिशमैन, टाइम्स और स्टेट्समैन जैसे समाचार-पत्रों की प्रतियोगिता में वे टिक नहीं सकते। उनके सम्पादकों को पत्र में खबरें छापने के लिए कैची की सहायता लेनी पड़ती है। 'लोडर' सरीखे देशी समाचार-पत्रों का सम्पादन इसी प्रकार होता है। तब भी देश में ऐसे पत्रों की भी उपयोगिता है। ऐसे पत्र राजनीतिक दलों के समर्थक होते हैं। यही उनकी उपयोगिता का प्रधान सबूत है।

भारत के देशी भाषा के समाचार-पत्र अंग्रेजी समाचार-पत्रों की छाया मात्र है। अंग्रेजी समाचार-पत्रों की अपेक्षा इन समाचार-पत्रों के निकालने में अधिक परिश्रम और खर्च पड़ता है। तारों द्वारा खबरें अंग्रेजी में भेजी जाती हैं। समाचार-पत्र के आफिस में खबरों के पहुँचते ही अंग्रेजी पत्रों के रिपोर्टर उनमें कामा, फुलस्टाप और हेडिंग लगाकर कम्पाजिड के लिए भेज देते हैं। किन्तु देशी भाषा के समाचार-पत्रों के रिपोर्टरों को उनका अनुवाद करने की दिक्कत उठानी पड़ती है। कामा फुलस्टाप लगाने की अपेक्षा अनुवाद-कार्य अधिक कठिन होता है। कार्य को जल्दी समाप्त करने के लिए अंग्रेजी पत्रों के स्टाफ की अपेक्षा देशी भाषा के पत्रों में अधिक स्टाफ की भी जरूरत पड़ती है। अनेक खबरें ऐसी होती हैं, जिनका ठीक अनुवाद नहीं हो सकता, अतएव वे छोड़ दी जाती हैं। नतीजा यह

होता है कि उनमें एक अंग्रेजी दैनिक की अपेक्षा कम खबरे रहती है। देशी भाषा के दैनिक पर जितना खर्च पड़ता है, उसकी अपेक्षा आय बहुत कम होती है और निरन्तर हानि उठाते हुए किसी भी कार्य को चलाना अत्यन्त कठिन है। यही कारण है कि भारत में हिन्दी भाषा इतनी व्यापक होने पर भी उसके दैनिकों की संख्या उँगलियों पर गिनी जा सकती है। साप्ताहिक पत्रों के निकालने में कम दिक्कत पड़ती है और कोई विशेष व्यय भी नहीं करना पड़ता। खबरें सब अंग्रेजी पत्रों से प्राप्त हो जाती हैं। इसीलिए भारत में देशी भाषा के पत्रों में साप्ताहिकों की संख्या अधिक है। देशी भाषा के पत्रों की प्रधान उपयोगिता उनके प्रचार-कार्य में है। गाँवों तथा ऐसे शहरों में, जहाँ अंग्रेजी शिक्षा अधिक व्यापक नहीं है, देशी भाषाओं के पत्रों की अधिक बिक्री होती है। हिन्दो की अपेक्षा बंगला के समाचार-पत्रों का सम्पादन अधिक अच्छा होता है। इसका प्रधान कारण यह है कि बंगाली समाज अधिक शिक्षित है और भाषा-साहित्य का अधिक आदर करता है। उस भाषा में “बंगलार कथा” जैसे पत्रों का सम्पादन तो बिल्कुल अंग्रेजी पत्रों के आदर्श पर होता है। “बंगलार कथा” का सम्पादन ‘फारवर्ड’ प्रेस से होता है। अतएव खबरे प्राप्त करने के लिए इस पत्र को अतिरिक्त व्यय नहीं करना पड़ता, फारवर्ड ही के व्यय से इसका भी काम चलता है।

हिन्दी-पत्रों मे 'आज' 'वर्तमान' 'स्वतंत्र' 'विश्वमित्र' और "भारतमित्र" अच्छे दैनिक हैं। इन सब पत्रों मे कुछ वर्षों पहले "भारतमित्र" का सम्पादन बहुत ही उत्तम ढंग से होता था। अब यह पत्र अपने आदर्श से नीचे गिर गया है और इस पत्र का सम्पादन कलम की अपेक्षा शायद कैंची की सहायता से अधिक होता है। खबरों के संग्रह करने मे इन सभी पत्रों की अपेक्षा 'स्वतंत्र' शायद अधिक व्यय करता है। इसके कार्यालय में 'फ्री प्रेस' तथा 'एसोसिएटेड प्रेस' से सीधे तार मँगाये जाते हैं। युक्तप्रान्त मे 'आज' और 'वर्तमान' का अच्छा आदर है। ये पत्र घाटे पर नहीं चलते। यही इनकी खासियत है। किन्तु इनका सम्पादन, सम्पादकीय अप्रलेख और टिप्पणियों को छोड़कर, बहुत ही बुरा होता है। 'आज' तो 'लीडर' का अनुवाद माना जाता है। आरम्भ मे 'आज' भी एसोसिएटेड प्रेस और रूटर से सीधे तार मँगाता था, किन्तु व्यय वर्दाश्त न कर सकने पर लाचार होकर उसे 'लीडर' की खबरों के अनुवाद-मात्र से ही सन्तोष करना पड़ा। यह सब होते हुए भी यह पत्र बहुत ही अच्छा और माननीय है। खबरों के लिए 'वर्तमान' को भी अंग्रेजी समाचार-पत्रों का मुख देखना पड़ता है। बनारस और कानपुर मे कोई अंग्रेजी दैनिक नहीं है, इसी लिए उक्त दोनों शहरों में इन दैनिकों की काफी बिक्री हो जाती है। प्रयाग मे एक अच्छे दैनिक के निकलने की काफी गुंजाइश

है और 'लीडर' अथवा 'पायोनियर' के संरक्षण में एक उत्कृष्ट हिन्दी दैनिक निकाला जा सकता है ।

हिन्दी की अपेक्षा उर्दू दैनिकों तथा साप्ताहिकों की दशा अधिक अच्छी है । लीथो के कारण उनकी छपाई का कार्य जल्दी और कम व्यय पर होता है ।

हिन्दी के दैनिकों की अपेक्षा साप्ताहिकों का सम्पादन अधिक अच्छा होता है, क्योंकि साप्ताहिक में धीरे-धीरे काम करने का पर्याप्त समय मिल जाता है । सब बातों पर विचार करके कहना पड़ता है कि भारत में देशी भाषा के पत्रों का भविष्य अच्छा नहीं है । जब तक डाक और भारत-सरकार की कार्यवाहियों की भाषा का माध्यम अंग्रेजी भाषा रहेगी, और जब तक देश के सभी कार्यों में अंग्रेजी की प्रधानता रहेगी, तब तक देशी भाषा के अखबारों की अपेक्षा अंग्रेजी भाषा के अखबारों को विशेष सुविधाएँ प्राप्त होती रहेगी और उनकी प्रतिद्वन्द्विता में देशी भाषा के अखबार टिक न सकेगे । देशी भाषा के समाचार-पत्र न तो अंग्रेजी समाचार-पत्रों की तरह न एडवेंचरस ही हो सकते हैं और न रोमैशिटक ही । किन्तु अंग्रेजी भाषा के पत्रों का भविष्य अच्छा है । भारत को स्वराज्य मिल जाने पर भी देश में अंग्रेजी भाषा की प्रधानता रहेगी और उस समय भारतीय जनता अंग्रेजी राष्ट्रीय समाचार-पत्रों का अधिक कदर करेगी ।

इधर हाल में अंग्रेजी समाचार-पत्रों ने चित्रों के प्रकाशित करने का एक नया रूप धारण किया है। चित्रों की माँग की पूर्ति के लिए 'एसोसिएटेड प्रेस' और 'फ्री प्रेस' के आधार पर कई फोटो-एजेन्सियाँ भी भारत में कायम हो रही हैं। कलकत्ता और बम्बई में कई विदेशी फोटो एजेन्सियाँ हैं, जो विदेशी घटनाओं के फोटो समाचार-पत्रों में वितरित करती हैं। अखबार-नवीसी का नया रूप सभी स्टेटस्मैन, पायोनियर, ट्रिब्यून, हिन्दुस्तान-टाइम्स, हिन्दू तथा कुछ अन्य प्रसिद्ध अंग्रेजी पत्रों तक ही परिमित है। हिन्दी में भी चित्र छापने की प्रथा के अनुकरण का श्रीगणेश हो गया है। परन्तु इस विषय में भी खर्च से बचने के लिए एक तरीका ग्रहण किया गया है। यहाँ भी अखबार-नवीसी के प्रधान शस्त्र कैची की अनवरुद्ध गति है। अखबारों में प्रकाशित जरूरी चित्र कैची से काटकर तथा उनमें कुछ परिवर्तन करके ब्लाक बनवा लिये जाते हैं और उन ब्लाकों का प्रयोग अखबारों में किया जाता है। किन्तु हिन्दी-अखबार-नवीसी की ऐसी दयनीय दशा के होते हुए भी उनके अन्त होने का कोई भय नहीं, क्योंकि हर तीसरे वर्ष चुनावों के ज़माने में उनके बिना काम चलना कठिन हो जाता है। ऐसे अचूक अवसरों समाचार-पत्र पर्याप्त लाभ भी उठा लेते हैं।

—रामधर दुबे

हिन्दी-साहित्य में सामाजिक इतिहास

[१]

बृहदारण्यकोपनिषद् में एक स्थान पर जनक और याज्ञवल्क्य का परस्पर संवाद है। उसमें वाक् किम्वा वाणी की महत्ता पर प्रकाश डाला गया है। जनक पूछते हैं—

का प्रज्ञता याज्ञवल्क्य

अर्थात्, प्रज्ञता क्या है ?

याज्ञवल्क्य ने उत्तर दिया—

वागेव सम्राडिति हो वाच । वाचा वै सम्राड्बन्धुः
प्रज्ञायत ऋग्वेदो यजुर्वेदः सामवेदोऽथर्वाङ्गिरस इतिहासः पुराणं
विद्या उपनिषदः श्लोकाः सूत्राण्यनुव्याख्यानानि व्याख्यानानीष्टं

हुत माशितं पायितमयं च लोकः परश्च लोकः सर्वाणिच भूतानि
वाचैव सम्राट् प्रजायन्ते ।

अर्थात्, हे सम्राट् ! वाक् ही प्रज्ञता है; वाक् ही से बन्धु
का ज्ञान होता है; वाक् ही से ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद,
अथर्वान्जिरस, इतिहास, पुराण, विद्या, उपनिषद्, श्लोक, सूत्र,
अनुव्याख्यान व याग, होम, अन्नदानादि निमित्त होनेवाले
समस्त धर्म इहलोक तथा परलोक जाने जाते हैं। वाणीद्वारा
प्रकट इसी ज्ञान-समुच्चय का नाम वाङ्मय है। मराठी भाषा
मे साहित्य के अर्थ मे प्रायः वाङ्मय शब्द ही का प्रयोग होता
है। अतएव वाङ्मय किम्वा साहित्य में न केवल परमार्थ तत्वों
का विवेचन होता है, वस्तुतः लौकिक एवम् व्यावहारिक ज्ञान भी
साहित्य की सीमा के अन्तर्गत है। साहित्य का यह व्यापक
अर्थ है। योरोपीय विद्वानो ने भी सभ्यता और उसके साथ
बौद्धिक विकास के ज्ञान के साधनो मे साहित्य को प्रमुख
स्थान दिया है।

साहित्य की विशद व्याख्या करने की तो आवश्यकता नहीं,
परन्तु यह बताने की ज़रूरत तो है कि काव्य तथा गद्य-लेखन-
कला के रूपों और नियमो पर प्रकट किये गये विचारो ही का
नाम साहित्य नहीं है। न यही कहा जा सकता है कि काव्य के
समस्त लक्षणो से सयुक्त विचार किसी भाषा के साहित्य को
सम्पूर्ण बना देते हैं। इमर्सन ने साहित्य की व्याख्या करते हुए

लिखा है कि वह सर्वोत्तम विचारों का संग्रह है, दूसरी ओर पं० महावीरप्रसाद द्विवेदी ने लिखा है कि ज्ञानराशि के सञ्चित कोष ही का नाम साहित्य है। इमर्सन से द्विवेदीजी की व्याख्या कही व्यापक है। एक सर्वोत्तम विचारों ही को साहित्य मानता है, तो दूसरा सम्पूर्ण ज्ञानराशि को साहित्य का रूप देता है। साहित्य का उद्देश्य निश्चय ही सर्वोत्तम है, परन्तु साहित्य के निर्माता उस उद्देश्य की पूर्ति के लिए सर्वोत्तम विचार सदैव ही प्रकट नहीं किया करते। यदि साहित्य मनुष्य के विचार-समूह का नाम है, तो वह मनुष्य-समाज का प्रतिबिम्ब भी होना चाहिए। यदि नौ सौ वर्ष के हिन्दी-साहित्य में हम केवल अलङ्कार और रस ही देखते रहे, यदि उसके काव्य में हम राधा-कृष्ण किम्बा नायक-नायिकाओं का अभिसार-विहार ही पाते रहे और यदि उसमें हमें केवल कला के नियमों का दिग्दर्शन ही मिलता रहे, तो कहना पड़ेगा कि इस साहित्य में जीवन नहीं है। किन्तु देखा जाता है कि जो साहित्य के ज्ञाता और मर्मज्ञ होते हैं, वे ही साहित्य की वास्तविकता से वञ्चित रहते हैं। ग्रामीण जनता से जाकर पूछिए कि तुलसी, सूर और कवीर के काव्यों को सुनकर उन्हें क्या प्रतीत होता है। मेरी धारणा है कि आप उनके हृदय में कवीर का वैराग्य पायेंगे, तुलसी और सूर के राम और कृष्ण की प्रतिष्ठा पायेंगे। सच पूछिए तो साहित्य का निर्माण इसीलिए होता है। जेठ की दोपहरी में खेत जोतते

हुए स्वेद-प्रपूरित किसानो के 'कहै कवीर सुनो भइ साधो' या 'तुलसीदास भजौ भगवाना' के आलाप मे आप साहित्य की जो छटा पायेंगे वह इस कमरे मे नहीं, जहाँ कविता और कला की परिभाषा की जाती है, जहाँ अलङ्कार और रस पर विवाद किया जाता है ।

सुझ पर यह दोष लगाया जा सकता है कि इस दशा मे मैं साहित्य को केवल उपयोगितावाद की दृष्टि से देखता हूँ । साहित्य तो बहुत व्यापक अर्थ रखता है, परन्तु मैं तो साहित्य की एक शाखा—काव्य को भी इसी दृष्टि से देखता हूँ । कला की दृष्टि से काव्य का अध्ययन इने-गिने लोगो को आनन्द देनेवाला भले ही हो और उसके ज्ञान से परीक्षार्थियों का लाभ भले ही हो, परन्तु उससे सर्वसाधारण का क्या हित हो सकता है ? गोस्वामी तुलसीदासजी ने लिखा है—

कीरति, भषित, भूति भलि सोई । सुरसरि सम सबकर हित होई ।

तुलसीदासजी की भाषा कैसी थी, उन्होंने किन छन्दो का प्रयोग किया है, उनकी कविता मे रसो का परिपाक कैसा हुआ है, आदि बातें सर्वसाधारण के समझने की नहीं है, परन्तु यह कोई नहीं कह सकता कि उन्होंने जिस साहित्य का निर्माण किया है, वह सर्वसाधारण के लिए नहीं है । यदि ऐसा होता तो आज भारतवर्ष मे राम और कृष्ण के गीत घर-घर न गाये जाते, जैसा कि महाराष्ट्रीय ज्ञानकोष के

विद्वान् सम्पादक डा० केतकरने लिखा है—‘जनता की मनोवृत्ति और काव्योत्पादन का परस्पर निकट सम्बन्ध है । काव्य की परीक्षा जनता अपनी मनोवृत्ति ही के अनुसार करेगी । अतः जनसमाज की मनोवृत्ति ही काव्य की मर्यादा निश्चित करती है ।’ जर्मनी के प्रसिद्ध कवि गेटी ने इसी भाव को इस प्रकार व्यक्त किया है—‘ If you would understand an author, you must understand his age The same thing is just as true of a book If you would fully comprehend it, you must know the age There is an order, there are causes and relations between great compositions and the societies in which they have emerged ’ दूसरे शब्दों में हम कह सकते हैं कि साहित्य और समाज का बहुत घनिष्ठ सम्बन्ध है । साहित्य के रूप में हम समाज का दर्शन कर सकते हैं । यही कारण है कि साहित्य को देश का प्राण कहा जाता है । साहित्य के अध्ययन की एक दृष्टि यह भी होनी चाहिए कि उसमें उस देश का सामाजिक इतिहास कहाँ तक और किस प्रकार अङ्कित किया गया है ।

[२]

नौ सौ वर्ष से भी अधिक समय बीत चुका । उत्तरी भारत ने अनेक राज्यकान्तियों देखी, बीसियों राज्यवंशों का संहार देखा । हिन्दी-साहित्य ~~अन्तर्गत~~ ही इस इतिहास का साक्षी है । हिन्दू-

साम्राज्य के पतनकाल में जिसका शैशव व्यतीत हुआ, मुगल-साम्राज्य के उत्कर्ष के साथ ही उसके यौवन का विकास हुआ। किन्तु जिस साहित्य ने अपने शैशवकाल में वीरगाथाओं की लोरियाँ सुनी थी, वही दैव-दुर्विपाक से मुगलों के विलास-वैभव के युग में शृंगारी नायिकाओं के रस में ऐसा डूबा कि हवाई जहाजों और गोलों का भय भी उसे सचेत नहीं कर सका है। फिर इसी बीच में सत-महात्माओं ने उसे वैराग्य की ओर घसीटा, तो दूसरी ओर भक्तों ने अपने रङ्ग में उसे रँगना चाहा। जिसके शैशव का अन्त और यौवन का आरम्भ हो, उसे भक्ति और वैराग्य की बातें कैसे सुहा सकती हैं ? इस धार्मिक भावना के विरुद्ध प्रतिक्रिया के रूप ही में मानो हिन्दी-साहित्य का यौवन शृंगार की गोद में जा सोया और ऐसा सोया कि जाग्रति की भैरवी भी आज हार मानकर कह रही है—

‘विनती इती है कै हमेस हू मुहै तो निज ,

पायन की पूरी परिचारिका गने रहो।

या ही में मगन मन-मोहन। हमारो मन ,

लगन लगाइ लग-मगन वने रहो॥’

इसी हिन्दी-साहित्य में हम अपने समाज का रूप देखना चाहते हैं। इस कार्य में कठिनाइयाँ हैं। हिन्दीभाषा सम्पूर्ण भारत की भाषा नहीं है, किन्तु इस भाषा के बोलनेवाले हिन्दू-समग्र भारत में फैले हैं। हिन्दू जाति पर संस्कृत-साहित्य की संस्कृति का

प्रभाव है, अतः हिन्दी-साहित्य में सामाजिक इतिहास को खोजना किसी नवीनता का परिचायक नहीं। फिर गुजराती, मराठी और बंगला आदि भाषाओं का भी तो साहित्य है। उन प्रान्तों की सामाजिक व्यवस्था संस्कृत में हिन्दी-भाषा-भाषियों से विभिन्न नहीं है। इस दृष्टि से भी हिन्दी-साहित्य में समाज के इतिहास का कोई महत्व नहीं। ये आपत्तियाँ ठीक हैं। मूलरूप में समग्र हिन्दू जाति, चाहे उसके अन्तर्गत कितने ही भिन्न भाषा-भाषी हों, एक ही संस्कृति धारण करती है, किन्तु यदि एक ही समाज के दो व्यक्तियों में विचार-भेद हो सकता है, तो कोई कारण नहीं कि एक ही जाति के भिन्न भागवाले साहित्यों में अन्तर न पाया जाय। रवीन्द्र की 'चित्रा' में प्रेम और कर्तव्य का जो चित्रण है, गुजरात के महाकवि नान्हालाल के 'जया और जयन्त' में वह एकदम भिन्न है। तब एक है, परन्तु साधन भिन्न है। बङ्किम के 'आनन्द मठ' में जिस समाज को स्थापना की गई है, तत्कालीन अन्य प्रान्तीय साहित्यों में और किसी के मस्तिष्क की ऐसी उपज थी, यह नहीं कहा जा सकता। तुलसीदास का समाज एक आदर्श की भित्ति पर खड़ा है, तो महाराष्ट्र के राष्ट्रीय सन्त रामदास अपनी समाज-व्यवस्था में दूसरा ही ढंग खोजते हैं। इस पर यह कहा जा सकता है कि जब वस्तुतः हिन्दू जाति की समाज-व्यवस्था एक ही-सी है, तो साहित्य के रूप में विद्वानों द्वारा प्रदर्शित आदर्श समाजों को ऐतिहासिक कहना भूल है। अवश्य ही इति-

हास शब्द का मैं वास्तविक घटनाओं के उल्लेख में प्रयोग नहीं कर रहा हूँ । • सम्भव है कि मैं यहाँ समाज-सम्बन्धी जिन बातों का उल्लेख करूँ वे वास्तविकता से परे न हों, परन्तु मेरा लक्ष्य केवल इतना है कि समाज-विज्ञान के सिद्धान्तों के आधार पर मैं यह दिखा सकूँ कि हिन्दी-साहित्य मे इस सम्बन्ध मे क्या और किस प्रकार कहा गया है । इसी से इतिहास शब्द को मैंने विचारों के इतिहास के रूप मे प्रयुक्त किया है ।

[३]

समाज के मूल मे व्यक्ति का निवास है । व्यक्ति ही से समाज बनता है । मनुष्य-शरीर की नश्वरता स्वीकार करते हुए भी हमने 'नरतन' का महत्व समझा है—

बड़े भाग मानुषतन पावा । सुरदुर्लभ सब ग्रंथन्हि गावा ॥

× × ×

कबहुँक करि करुना नरदेही । देश ईस बिनु हेत सनेही ॥

—तुलसीदास

× × ×

लख चौरासी जोनि मे, मानुष जन्म अनूप ।

—कबीर

अर्थवाद के इस युग मे, विज्ञान व उसके सहयोगी यन्त्र-निर्माण की इस धूम मे, मनुष्य की परिभाषा योरप मे एक औज़ार चलानेवाले प्राणी के अर्थ मे की गई है और हमारे यहाँ आयु-

वेद-शास्त्रियों ने यद्यपि मनुष्य की बनावट की ओर पूरा ध्यान दिया है, फिर भी उसे भौतिक दृष्टि से 'हाड़-मांस का पूतरा' के अतिरिक्त और अधिक महत्व नहीं दिया गया है। तथापि हमारे समाज में मनुष्य को औज़ार चलानेवाला प्राणी नहीं कहा है। उन्होंने मनुष्य-शरीर को इस प्रकार आर्थिक विकास का साधन न बनाकर पारमार्थिक साधन ही का हेतु माना है। समाज के मूल हेतु मनुष्य के चरित्र-विकास में, भारतीय और योरोपीय संस्कृति में, यह महान् अन्तर है। हिन्दी-साहित्य में इस भारतीय चरित्र की पूरी रक्षा की गई है। समाज के कर्तव्यों को पूरा करते हुए भी पद-पद पर यह चेतावनी दी जा रही है—

का निचित रे मानुस । आपन चीते आछु ।

लेहि सजग होइ अगमन मन पछिताव न पाछु ॥

—जायसी

मनुष्य-प्रकृति तीन गुणों से युक्त है—सत्व, रज और तम। थोड़े-बहुत अंश में प्रत्येक में ये गुण वर्तमान रहते हैं। इन्हीं गुणों के न्यूनाधिक्य पर मनुष्य-चरित्र सगठित होता है। हम मनुष्य को उसके सात्विक गुण के कारण देवता समझने लगते हैं और उसकी घोर तामसी प्रवृत्ति के कारण उसकी गणना निकृष्ट श्रेणी में करने लगते हैं। परन्तु मनुष्य में एक विशेषता है, उसमें इन गुणों के ऊपर अंकुश रखने की क्षमता है। इसी से वह भला और बुरा बन सकता है। हमारे यहाँ के साधु और असाधु

पुरुष इसके उदाहरण है। प्लेटो ने मनुष्य को तीन भागों में विभक्त किया है, वे हमारे तीनों गुणों में अधिक अन्तर नहीं रखते। किन्तु हमारे विद्वानों ने इस प्रकार का भेद न रखकर सभी मनुष्यों को एक ही श्रेणी में रख दिया है। यही उचित भी है; क्योंकि व्यवहार में प्रत्यक्ष है। हमारे समाज में संत भी हैं असंत भी। और प्रायः देखा जाता है कि हमारे यहाँ असंत भी राज्याधिकारी बन बैठते हैं। रावण, कंस और हिरण्यकश्यपु असंत कोटि के मनुष्य हैं। योरोप में आदर्श समाज की कल्पना करनेवाले संघर्ष से दूर भागते हैं। उनमें हमारे यहाँ के शृंगारी कवियों की भाँति 'वारहुमास बसंत' की काल्पनिकता रहती है। दूसरी ओर हमारे विद्वानों ने शक्ति के विधायक और विघातक रूपों को प्रकटकर जीवन-संग्राम में सद्गुणों की विजय और असद्गुणों की हार का जीवित चित्र अङ्कित किया है।

फिर भी व्यक्तिगत रूप से यह सत्य है कि मनुष्य-जीवन की वास्तविकता का प्रत्येक व्यक्ति अनुभव नहीं करता। मनुष्य-जीवन की वास्तविकता उसके शक्ति-संचार में है। 'अजगर करै न चाकरी पंछी करै न काम' के विचार रखनेवाले अपनी महत्ता को नहीं समझते। हमारे समाज में ऐसे विचार रखनेवाले मनुष्यों की संख्या कम नहीं रही है। फिर, जो लोग दिनरात दौड़-धूपकर अपना पेट भर लेते और सोकर सबेरा कर देते हैं, वे भी तो मनुष्य-जीवन के सुख से वञ्चित रहते हैं। परमार्थ-चिन्तन की

भावना का रहस्य अकर्मण्यता में नहीं रहा है, इसका अनुभव भी हम कर चुके हैं। आज यदि रवीन्द्र की कविता में खेत में खड़े धूल-भरे किसान के सामने मुक्ति खेलती है, तो, बहुत पहले कबीर साहब हमें यह संदेश दे गये हैं—

कोने परा न छूटि हो, सुन रे जीव अबूझ ।

कबिरा मड़ मैदान में, कर इन्द्रन से जूझ ॥

किन्तु मनुष्य की शक्ति को वही तक बढ़ने देना चाहिए जहाँ तक उसमें आत्माभिमान न पैदा हो। मनुष्य सर्वत्र विजयी नहीं होता। अजेय कहलानेवाला नेपोलियन भी एक दिन हारकर बन्धन में पड़ गया था। प्रगतिशील जापान में भूडोल ने टोकियो टापू ही उलट दिया, और अभी उस दिन भयंकर तूफान ने इंग्लैंड में हाहाकार मचा दिया था। इसी से मनुष्य के अभिमान को अंकुश में रखने की आवश्यकता है।

रहिमन अती न कीजिए, गहि रहिए निज कानि ।

सहिंजन अति फूले तरु, डार पात की हानि ॥

तेहि प्रमान चलिबो भलो जो सब दिन ठहराइ ।

उमड़ि चलै जल पाट तै, जो रहीम बड़ि जाइ ॥

जो रहीम होती कहूँ, पभुगति अपने हाथ ।

तौ को धौँ किहि मानतो, आप बड़ाई साथ ॥

—रहीम

मनुष्य-प्रकृति का एक लक्षण उसका परस्पर संसर्ग (Association) है। यदि हम ध्यान से देखें तो मनुष्य-जीवन का अधिकांश इसी संसर्ग को निवाहने में व्यय होता है। घर-द्वार, कपड़े-लत्ते, खान-पान की वस्तुएँ आदि किस उद्देश्य से संग्रह की जाती हैं ? अस्तित्व के लिए, और ये सब वस्तुएँ किस प्रकार प्राप्त होती हैं ? परस्पर के सहयोग से। जन्म से लेकर आमरण और कदाचित् उसके बाद भी यह संसर्ग-व्यवहार नहीं छूटता। तीनों प्रकार की आपदाओं से बचने के लिए उसे किसी-न-किसी का सहारा ढूँढ़ना पड़ता है। दूसरी ओर यदि हम मनुष्य की लड़ने-भिड़नेवाली प्रकृति को ले तो उसके लिए भी दूसरे व्यक्ति की आवश्यकता रहती है। हम तो देखते हैं, लड़ाई-भगड़े में असहयोग का जितना दृढ़ प्रमाण मिलता है, उतना और किसी अवस्था में नहीं। यदि राक्षस न होते तो देवताओं का अस्तित्व कहाँ था ? यदि रावण-राज न होता तो राम-राज की कल्पना ही कैसे होती ? देवतागण जिस समय भयभीत होकर स्तुति करते हैं, उस समय ईश्वरीय वाणी का विकास होता है—

जनि उर पट्ट मुनि सिद्ध सुरेसा । तुम्हहिं लागि धरिहौ नरवेसा ॥
असनसहित मनुज अवतारा । लेइहौ दिनकर बंस उदारा ॥
हरिहौ सकल भूमि-गरुआई । निर्भय होहु देव-समुदायी ॥

इसमें एक पूरे समाज की सृष्टि का बीज मौजूद है। ईश्वर

मनुष्य-रूप धारण करता है और वह भी 'असन-सहित' । मनुष्य की सहयोग-प्रवृत्ति का यह एक सुन्दर उदाहरण है ।

[४]

व्यक्ति को छोड़कर समूह की ओर बढ़िए । इसके पहले आप जान चुके हैं कि व्यक्ति की प्राकृतिक आवश्यकताओं के कारण भी समूह और उसके साधन-रूप सहयोग की उत्पत्ति होती है । किन्तु हमारे सहयोग का ढंग पशुओं की भाँति नहीं है । वह विचारों के आधार पर होता है और धीरे-धीरे ये ही विचार विकास पाकर हमारे लिए स्वाभाविक हो जाते हैं । फिर भी एक बात ध्यान देने योग्य है । वनस्पति तथा पशु-शास्त्र के विद्वानों ने पौधों और पशुओं में भी परस्पर-संसर्ग तथा सहयोग के उदाहरण दिये हैं । डाक्टर जगदीशचन्द्र बोस ने विज्ञान-द्वारा वृक्षों में जीवन होना सिद्ध कर दिया है, यही नहीं, बाहरी परिस्थितियों के प्रभाव का भी वे अनुभव करते हैं । दूसरी ओर मधु-मक्खियों की कथा हम बचपन से पढ़ते आये हैं, चींटियों के सुनियंत्रितदल का उदाहरण भी हमारी पुस्तकों में पाया जाता है । जहाँ तक एक ही ओर बढ़नेवाले जीवन का सम्बन्ध है वहाँ तक हममें और पशु में कोई अन्तर नहीं देख पड़ता । हाँ, परिवर्तन और क्रान्ति में मनुष्य-जीवन की विशेषता है । आज एक संस्था का निर्माण कर वह तोड़ सकता है, कल एक शासन-पद्धति पलटकर उसके स्थान पर दूसरी स्थापित कर सकता है । हॉव्स के सिद्धान्त को

हम मानें, तो मनुष्य एक भेड़िया है, जो दूसरे को हडपने के लिए तैयार बैठा रहता है, उसके अनुसार तो मनुष्य की स्वाभाविक प्रवृत्ति लड़ने-भिड़ने की है। जीवन का यह आदर्श कुछ भी रोचक नहीं है। यह प्रवृत्ति हमारे साहित्य में स्थान नहीं पा सकी है। हमारे यहाँ तो परोपकार और त्याग पर मनुष्य-जीवन का निर्माण होता है और आश्चर्य तो यह है कि इस प्रवृत्ति के उदाहरण हम वृत्तादि से लेते हैं, जो विकास की श्रेणी में बहुत नीचे है।

वृत्त कबहुँ नहिं फल भखै, नदी न संचै नीर
परमार्थ के कारने साधन धरा सरीर ॥

—कबीर

हमारे साहित्य में समाज की नींव किसी ऐसे समझौते पर नहीं रखी गई है, जो क्षण भर में परिवर्तित हो जाय। आगे चलकर मैं यह बताने का प्रयत्न करूँगा कि हमारे साहित्य के निर्माताओं ने एक ओर तो समाज को अपने पैरो मजबूती से खड़ा कर दिया है और दूसरी ओर उसे वह शक्ति दी है, जो समय के प्रवाह के साथ दृढ़ रह सके।

यदि समाज के भिन्न अवयवों की एकता का ही उदाहरण लिया जाय तो वह हमें इस प्रकार मिलता है—

मुखिया मुख सो चाहिए, खान पान में एक ।
पालै पोसै सकल अँग, तुलसी सहित विवेक ॥

—तुलसीदास

किसी समाज का इससे अच्छा नियंत्रण और कहाँ हो सकता है ? दूसरी ओर संगठित समूहों के कार्यों पर विचार करते हुए प्रश्न हो सकता है कि प्रथमतः उसमें मतैक्य हो नहीं सकता, और यदि हुआ भी, तो यह नहीं कहा जा सकता कि वह समाज के हित के लिए ही है। उदाहरण के लिए पृथ्वीराज-रायसाही को लीजिए। पृथ्वीराज के १३—१४ युद्धों में संभवतः तीन चौथाई केवल विवाह के लिए हुए थे। इस दशा में यह नहीं कहा जा सकता कि इन युद्धों में जिन सैनिकों के प्राण गये, उससे उनका हित हुआ। पृथ्वीराज के इशारे पर और उसके व्यक्तिगत हित के कारण ही असंख्य सैनिकों को मर जाना पड़ा। किन्तु जब रावण के विरुद्ध राम युद्ध की घोषणा करते हैं, तो उसमें न केवल सैनिकों में उत्साह दिखाई पड़ता है, वरन् देवता और मनुष्य सभी ऐसे युद्ध की अभिलाषा करते हैं। ऐतिहासिक काल ही में राणा प्रताप का उदाहरण लीजिए। जिस समय सर्दारों का एक प्रतिनिधि राणा से कहता है—‘अन्नदाता’ यह आपके कहने की बात है। क्या आप अपने लिए यह कष्ट उठा रहे हैं ? जिस जन्म-भूमि की रक्षा में आप इतने दुःख सह रहे हैं, वह क्या हमारी नहीं है ? उसकी रक्षा क्या हमारा कर्तव्य नहीं है ?’ तो यह स्पष्ट ही प्रकट हो जाता है कि इस समय एक व्यक्ति की आज्ञा का पालन ही समष्टि के हित का कारण है।

समाज में कभी-कभी ऐसी अवस्था भी उत्पन्न हो जाती है,

जब दो व्यक्तियों की अनिच्छा पर भी उन्हें एक दूसरे का साथ देकर उद्देश्य को पूरा करना पड़ता है। उदाहरण के लिए सत्य-हरिश्चन्द्र नाटक की स्मशानवाली घटना लीजिए। शैब्या के पास वस्त्र था ही नहीं, अतएव कफन देने की ओर उसका ध्यान भी न था, उधर हरिश्चन्द्र अपने पुत्र की लाश देखकर कभी कफन की इच्छा न कर सकते थे। किन्तु दोनों के सम्मुख कर्तव्य था और इसीसे इच्छा के विरुद्ध दोनों को एक-दूसरे का साथ देना पड़ा।

मनुष्य के पारस्परिक सहयोग का एक कारण आध्यात्मिक एकता भी है। हिन्दी-साहित्य ने हमारे समाज मे इस प्रकार की एकता के बहुत सुंदर उदाहरण दिये हैं। जिस समय कबीरदास कहते हैं—

यह तन वह तन एक है, एक प्रान दुइ गात ।

अपने जिय से जानिए मेरे जिय की बात ॥

तब मनुष्य-हृदय की विशालता सजीव होकर हमारे सम्मुख आ जाती है। सच पूछो तो एकता का यह आधार इतना सुदृढ़ है कि कोटि-कोटि क्रांतियों इस तत्व की सत्यता को नहीं मिटा सकती। यदि आध्यात्मिक एकता की ओर ही प्रत्येक व्यक्ति का ध्यान चला जाय तो बहुत से भेदभाव मिट जायें। यह ठीक है कि सर्वसाधारण जनता इस प्रकार का ऐक्य नहीं समझ सकती, वह तो जीवन के चलते-फिरते मार्ग मे किसी ऐसे हित की खोजमे रहती है, जिसके कारण उसे कभी न कभी घोर मतभेद का सामना

करना पड़ता है। परंतु समाज का यह आदर्श एकदम कल्पित नहीं है। अपने ही समान इन्द्रियधारी मनुष्य को देखकर एक दिन प्रत्येक व्यक्ति सोच सकता है कि आखिर वह भी मनुष्य ही है।

[५]

समूह के पश्चात् संस्थाओं का नम्बर आता है और सभ्यता के विकास में हमें इनका दर्शन बहुधा होता रहता है। यो तो शिक्षा, उद्योग तथा शासन-सम्बन्धी अनेक संस्थाओं की परिगणना की जा सकती है, और हमारे साहित्य में ऐसी संस्थाओं के वर्णन की कमी नहीं हैं, फिर भी विवाह और भाषा के रूप में दो ऐसी शक्तियाँ हैं जो मनुष्य-समाज को निरन्तर एकता के सूत्र में আবद्ध रखती हैं। यहाँ हम केवल भाषा ही के सम्बन्ध में कुछ विचार करना चाहते हैं। भाषा मनुष्य के विचार-प्रदर्शन का एक साधन है और भले ही उस भाषा द्वारा कोई व्यक्ति दूसरे का हित न करे, किन्तु सहयोग के लिए उसे भाषा का आश्रय लेना ही पड़ता है। भाषा के सम्बन्ध में पं० महावीरप्रसाद द्विवेदी के ये विचार कितने सुंदर हैं—‘विजित देशों पर विजेता क्यों अपनी भाषा का भार लादते हैं? आष्ट्रिया के जिन पान्तो पर इटली का अधिकार हो गया है, वहाँ छल, बल और कौशल से क्यों इटालियन भाषा ढूँसी जा रही है? जर्मनी क्यों अपने दलित देशों या प्रांतों में अपनी ही भाषा का प्रभुत्व स्थापित करने का प्रचंड

प्रयत्न कर चुका है ? क्यों अभी उसने उस दिन जर्मन अफ़सरीयों और कर्मचारियों को यह आज्ञा दी थी कि रूरपांत में फ्रांसवालों के कहने से खबरदार, अपनी भाषा छोड़कर फ्रांस की भाषा का कदापि व्यवहार न करना । मुँह से जो शब्द निकालना, जर्मन भाषा ही के निकालना । इसका एक मात्र कारण स्वराज्य और स्वभाषा का घना सम्बन्ध है । यदि भाषा गई तो अपनी जातीयता और अपनी सत्ता भी गई ही समझिए । बिना अपनी भाषा की नींव टूट किये स्वराज्य की नींव नहीं टूट हो सकती । जो लोग इस तत्व को समझते हैं, वे मर मिटने तक अपनी भाषा नहीं छोड़ते । दक्षिण अफ्रीका में अपने अस्तित्व-नाश का अवसर आजाने पर भी बोअरो ने अपनी भाषा को अपने से अलग नहीं किया । जिनमें राष्ट्रीयता का भाव जागृत है, जो एकता के जादू को जानते हैं वे प्राण रहते कभी अपनी भाषा का त्याग नहीं करते । तभी तो जिस समय धार्मिक क्षेत्र में संस्कृति के अभिमानी पण्डितों के पाखण्ड-विडम्बन के लिए क्रांति की आवश्यकता हुई, तो रामानन्द जैसे धर्म-प्रचारक ने हिन्दी भाषा द्वारा जनसाधारण को अपनी ओर करने का प्रयत्न किया, उसी से तो कबीर जैसा निर्भीक आलोचक और समाज-सुधारक पैदा हो सका । गोस्वामो तुलसीदासजी ने भी तो जनता की भाषा का आश्रय लेकर राम-नाम की अमृत-वर्षा की । इसी भाषा की एकता के लिए तो उस दिन कांग्रेस के सभापति पं० मोतीलाल

नेहरू का मुँह बंद कर दिया गया ! राष्ट्रीय एकता के लिए तभी तो महात्मा गांधी राष्ट्रभाषा का महत्व पकट करते हैं ! सारांश यह कि समाज के निर्माण में व्यक्ति के साथ उसकी भाषा का भी प्रमुख स्थान है ।

[६]

मानव-प्रकृति की आलोचना करते हुए हमने थोड़े से यह समझने की चेष्टा की है कि समाज-विज्ञान के सिद्धांतों का हिन्दी में व्यवस्थित विवेचन न होने पर भी उसमें वे राव बाते मौजूद हैं, जिनको एकत्रितकर इस शास्त्र का भारतीय दृष्टि से निर्माण किया जा सकता है। व्यक्ति की इच्छा, उसके विचार और प्रकृति के स्वाभाविक प्रवाह को समझकर हम यह भी मालूम कर सकते हैं कि वह एकता और सहयोग की ओर है। इसके पश्चात् जब हम राष्ट्र-व्यवस्था के क्रम को देखते हैं, तो सबसे पहले हमारी दृष्टि कुटुम्ब पर जाती है। कुटुम्ब की व्यवस्था और उसकी सुन्दरता के बड़े सुंदर उदाहरण हमारे साहित्य में मिलते हैं। हिन्दी के प्राचीन साहित्य के अंतर्गत कुटुम्ब का जो स्वरूप हमें देख पड़ता है, उसमें कुटुम्बगत प्रत्येक प्राणी के परस्पर व्यवहार नियमों और आदर्शों का वर्णन तो है ही, परन्तु मातृत्व और वात्सल्य के विषय में अतिशय विशद विवेचना की गई है। रामायण की कुटुम्ब-व्यवस्था में हम सभी प्रकार के मनुष्य देखते हैं, भाई, पुत्र, माता, पिता, मित्र, पड़ोसी सभी कुटुम्ब की

व्यवस्था के सहारे चलते हैं, एकदूसरे का कर्तव्य भी भली भौति समझते हैं, यहाँ तक कि पालित पशुओं के प्रति भी कुटुम्ब मे स्थान है और मनुष्यत्व इस बात के लिए तत्पर रहता है कि उस कुटुम्ब द्वारा आगत अतिथियो, साधु-संत, यहाँ तक कि पशु-पक्षियों तक का कल्याण हो सके ।

कुटुम्ब का मूलाधार क्या है, इस सम्बन्ध मे हमारे साहित्य में विभिन्न मतों का पोषण किया गया है । हिन्दी-साहित्य के आदिकवि चंद बरदाई ने पृथ्वीराज के चरित्र-वर्णन मे उनके पराक्रम हाँ के विषय मे सब कुछ लिख डाला है । फिर भी जहाँ उस चरित्र से तत्कालीन राज्य-व्यवस्था का दर्शन मिलता है वही एक बात बड़ी स्पष्टता से प्रकट हो जाती है कि युद्ध के बीच उसकी प्रेम-भावना दबती नहीं । विवाह के कारण इतने युद्धों का करना यदि हम पृथ्वीराज के लिए अपवाद भी मान लें, तो भी, यह तो विदित ही हो जाता है कि बाहरी परिस्थितियों के पर्दे मे भी मनुष्य अपने कौटुम्बिक सुख के लिए स्त्री-जाति का सहयोग चाहता है । स्त्री-पुरुष का प्रेम ही कुटुम्ब व्यवस्था का आधार है । आगे चलकर जायसी ने भी अपने काव्य मे जिस कुटुम्ब-व्यवस्था का उदाहरण पेश किया है, उसमे भी आज्ञाकारिणी सुन्दरी स्त्री के होते हुए भी रतनसेन पद्मिनी के रूप-लावण्य की ओर खिंच जाता है और अपने कुटुम्ब-सुख को धूल मे मिलाकर चला जाता है । किन्तु इन दोनों उदाहरणों से यह

तो प्रकट हो जाता है कि प्रत्येक कुटुम्ब में एकपत्नी-व्रत का पालन होना चाहिए। ऐसा न होने से कौटुम्बिक शान्ति और सुव्यवस्था नष्ट होजाती है। कृष्ण-चरित्र से हमें ऐसी कोई शिक्षा नहीं मिलती। भले ही आध्यात्मिक अनुराग की ओट में शत-शत गोपियों के साथ प्रेम-क्रीड़ा का रहस्य समझाया जा सके, किन्तु वास्तविक जीवन में उसका कैसा प्रभाव पड़ता है, यह प्रत्येक समझदार जान सकता है। इसके बाद राम-चरित्र में हमें वे सभी गुण देख पड़ते हैं, जिनका होना प्रत्येक कुटुम्ब में आवश्यक है। किन्तु मैं यह बताना चाहता था कि हमारे प्राचीन हिन्दी-साहित्य में समान व्यवस्था का जो विषय है, उसमें मुख्यतः दो भाव पाये जाते हैं। राम और कृष्ण के जीवन की असाधारणता एवं अलौकिकता का विचारन करते हुए हमें रामायण और कृष्ण-चरित्र—सूरसागर—में कुटुम्ब का मूलाधार 'बालक' समझ पड़ता है। दूसरी ओर हमारे साहित्य में प्रेम-कथाओं के रूप में ऐसे उदाहरण भरे पड़े हैं, जिनमें कुटुम्ब का मूलाधार केवल स्त्री-पुरुष का प्रेम प्रतीत होता है और उनके परिणामों से यह नहीं विदित होता कि 'बालक' का स्थान कुटुम्ब में सर्व-प्रधान है। हाँ, जायसी ने एक स्थान पर यह अवश्य दिखाने की चेष्टा की है कि पुत्र के चले जाने से सारा कुटुम्ब सूना जान पड़ता है; किन्तु रतनसेन के उद्देश्य के सामने वह बात छिप-सी जाती है। रतनसेन की माता उससे कहती है—

राजपाट दर परिगह तुम्हहीं सो उजियार ।

बैठि भोग रस मानहु कै न चलहु अधियार ॥

×

×

×

रोवत माय न बहुरत बारा । रतन चला घर भा अधियारा ॥

सूरसागर में भी हम पुत्र-प्राप्ति के लिए नद को चिंतित नहीं पाते, यद्यपि कृष्ण के मिल जाने पर हम उनमें नंद व यशोदा का अपूर्व लाड़-प्यार पाते हैं। इधर राम-चरित्र में हम दशरथ को पुत्र के लिए अतिशय चिन्तित देखते हैं। वे पुत्र-प्राप्ति के लिए यज्ञ और अनुष्ठान करते हैं और मनचाही हो जाने पर अपने जीवन को धन्य मानते हैं। इससे एक निष्कर्ष तो यह निकलता है कि कुटुम्ब का मूलाधार दम्पति-जीवन है और पुत्र उसका स्वाभाविक परिणाम है, दूसरी ओर यह बात पायी जाती है कि कुटुम्ब का सुख और उसकी सफलता सतान की प्राप्ति में है और यही उसका परमोद्देश्य है। किन्तु वस्तुतः सन्तति बिना कौटुम्बिक जीवन का विकास होता नहीं। राम के अभाव में दशरथ का जीवन समाप्त ही होने को था। बूढ़े हो ही चुके थे, मर जाते और राम-चरित्र का नाम ही न लिया जाता। पुत्र के अभाव में कुटुम्ब और गृह शून्यवत् प्रतीत होता है। कृष्ण के वियोग में माता यशोदा की आकुलता इस भाव को कितना स्पष्ट कर रही है—

प्रिय पति वह मेरा प्राणप्यारा कहीं है ।
 दुख-जल-निधि डूबी का सहारा कहीं है ॥
 लख मुख जिसका मैं आज लौ जी सकी हूँ ।
 वह हृदय हमारा नैनतारा कहीं है ॥

× × × ×

मुक्त विजित जरा का एक आधार जो है ।
 वह परम अनूठा रत्न सर्वस्व मेरा ॥
 धन मुक्त निधनी का लोचनो का उजाला ।
 सजल जलद की सी कांतिवाला कहीं है ॥

× × × ×

सहकर कितने ही कष्ट औ सङ्कटो को ।
 बहु यजन करा के पूज के निजेरो को ॥
 यक सुअन मिला है जो मुझे यत्न द्वारा ॥
 प्रियतम ! वह मेरा कृष्ण प्यारा कहीं है ॥

—हरिऔध

× × × ×

यह ठीक है कि संस्कृत आयुर्वेद के आधार पर हिन्दी-साहित्य
 में भी ऐसे ग्रंथ लिखे गये हैं जिनमें सतान की उत्तमता
 पर जोर दिया गया है और उसके साधन भी बताये गये हैं ।

यह शास्त्रीय दृष्टि है। तथापि साधारण लोक-व्यवहार में भी उत्तम सन्तति की आवश्यकता पर जोर दिया गया है। देखिए—

जननीजण तो भक्त जण के दाता के सूर ।
ना तरु रह जो बाँझ ही मती गँवावे नूर ॥

× × × ×

नतर बाँझ भलि बादि बियानी ।
राम विमुख सुत ते बड़ हानी ॥

× × × ×

[७]

हिन्दी-साहित्य में वैवाहिक प्रथा की चर्चा भी विस्तार-पूर्वक है। चाहे हम नवयुग और नवीन सभ्यता से प्रभावित उपन्यास पढ़ें और चाहे प्राचीन प्रेम-गाथाओं से लेकर तुलसीदास की रामायण को देखे, यहाँ तक कि चंद बरदाई के रासौ पर भी यदि हम दृष्टि दौड़ाएँ, तो हमें विदित होता है कि विवाह-पद्धति का आदर्श पूर्ण स्वतन्त्रता है, अर्थात् स्वयंवर की प्रथा से लेकर गन्धर्व-विवाह तक आज्ञादी है। प्रत्येक अवस्था में स्त्री-पुरुष में पहले प्रेम का अङ्कुर उत्पन्न होता है और यद्यपि कवियों तथा प्रेम-गाथा व उपन्यास-लेखकों ने स्त्री-पुरुष के सम्मिलन में साधक-बाधक

सभी साधनों के उल्लेख द्वारा आश्चर्य व अतिशयोक्ति का सहारा लिया है, परन्तु इसके अन्तर्गत सिद्धान्त वही बना रहता है ।

वर-वधू के चुनाव में इतनी स्वतन्त्रता देकर कौटुम्बिक व्यवस्था में स्त्री-पुरुष के सम्बन्ध में अनेक मत हमारे साहित्य में प्रकट किये गये हैं । यद्यपि अभी तक पिता-पुत्र और भाई-भाई के कर्तव्यों के विषयों में विवाद नहीं उपस्थित हुआ है, एक ओर लक्ष्मण-भरत तथा दूसरी ओर विभीषण-रावण जैसे भाई यद्यपि कर्तव्य के दो चित्र उपस्थित करते हैं और यद्यपि कर्तव्य की ओट में भरत कैकेयी की भर्त्सना कर सकते हैं, साथ ही हमारे कवि—

‘अनुचित उचित विचार तजि, जे पालहिं पितु बैन’

के रूप में पुत्र के विचार-पूर्वक कर्तव्य-पालन का आदेश दे देते हैं, फिर भी इन सबके सम्बन्ध में विशेष अधिकार-परिवर्तन हुआ नहीं पाया जाता । सारा भगड़ा है—दम्पति-जीवन की व्यवस्था पर । चाहे हम रामायण में चित्रित सीता, मन्दोदरी और सुलोचना की कथा पढ़ें और चाहे ऐतिहासिक रमणियों के सतीत्व और जौहर पर दृष्टि डालें, अथवा आज भी परम्परागत हिन्दू-गृहस्थी की व्यवस्था देखें, हमें सर्वत्र यही बात देख पड़ती है—

एकै धर्म एक व्रत नेमा । काय वचन मन पतिपद प्रेमा ॥

किन्तु अब इसका दूसरा पहलू भी हमारे सामने है । वर्तमान साहित्य में अङ्कित स्त्री-चरित्रों में हम स्त्रियों में आत्म-

समर्पण के भाव बहुधा नहीं पाते हैं, उनमें समता और समानाधिकार का भावना व्याप्त हो रही है। वे भी अपने विचार रखती हैं और उन्हें भी अपने इष्ट-मित्रों से मिलने और पत्र-व्यवहार करने का पूर्ण अधिकार है। पति महाशय को अपनी स्त्री के नाम आये हुए पत्रों को चुपचाप पढ़ने की धृष्टित उत्कण्ठा नहीं होनी चाहिए और न उन्हें गुपचुप आकर अपनी सहयोगिनी के पत्रों को पढ़ने की धृष्टता दिखानी चाहिए। स्त्रियों के आन्दोलन की यह एक झलक मात्र है। इसकी भलाई-बुराई की आलोचना हमारा ध्येय नहीं है। हमें तो यह समझ लेना चाहिए कि विवाह के रूप में दम्पति-जीवन का एक आदर्श सीता के रूप में हम पाते हैं और दूसरा आजकल के उपन्यासों की सरला-विमला और कमला के रूप में भी।

[८] .

राष्ट्र के संगठन-क्रम में—विशेषतः कौटुम्बिक कर्तव्यों के दायित्व में—शिक्षा का भाग बहुत अधिक है। प्राचीनकाल से हमारे समाज में ब्रह्मचर्याश्रम और गुरु-गृह-निवास के रूप में शिक्षा का क्षेत्र निश्चित कर रखा गया है। यह शिक्षा मन और बुद्धि के विकास के साथ शरीर और शक्ति का भी विकास करती है। इस शिक्षा-व्यवस्था में शास्त्रों का पठन-पाठन भी है और आखेट, बाण-विद्या आदि की शिक्षा भी। सूरदासजी ने अपने बालक कृष्ण को खिलाड़ी ही बनाया है, किन्तु परम्परागत हमारी शिक्षा-

संस्थाओं को हिन्दी-साहित्य ने भुलाया नहीं है। 'सुदामाचरित' में कृष्ण-सुदामा की मैत्री गुरु के यहाँ हुई थी। कृष्ण थे राज-पुत्र और सुदामा थे दरिद्र ब्राह्मण-सन्तान। किन्तु गुरुकुल की व्यवस्था में राव-रंक का भेद नहीं रहता। वहाँ किमी के साथ रिआयत नहीं की जाती। जिस शिक्षा को पाकर राजपुत्र कृष्ण और दरिद्र सुदामा में ऐसा स्नेह हो जाय कि सुदामा के मिलने पर कृष्ण उनकी दीनावस्था पर रोने लगे और अपना सर्वस्व भेटकर दें, उस शिक्षा की सर्वोत्कृष्टता पर कौन लाञ्छन लगा सकता है? तुलसी के राम भी तो उसी गुरुकुल का आदर्श प्रस्तुत करते हैं—

गुरुगृह गये पढ़न रघुराई । अल्प काल विद्या सब आई ॥

शरीर-सामर्थ्य को बढ़ाने का भी अभ्यास किया जाता है—
बंधु सखा सँग लेहिं बुलाई । बन मृगया नित खेलहिं जाई ॥
जरा राम के शिक्षणकालीन जीवन पर भी दृष्टि डालिए—

अनुज सखा सँग भोजन करहीं ।
मातु पिता अग्याँ अनुसरहीं ॥
जिहि विधि सुखी होहिं पुरलोगा ।
करहिं कृपानिधि सोइ संजोगा ॥
वेद-पुरान सुनहिं मन लाई ।
आपु कहहिं अनुजन्ह समुभाई ॥

प्रातःकाल उठिकै रघुनाथा ।

मातु पिता गुरु नावहिं माथा ॥

इत्यादि

बच्चों को कुटुम्ब में व्यावहारिक शिक्षा भी मिलती है और माता-पिता उनके खेल-कूद में पूरी दिलचस्पी लेते हैं। सूरदास के बालकृष्ण इन खेलों में खूब भाग लेते हैं। माता-पिता उनके खेलों पर दृष्टि रखकर उन पर उचित अंकुश रखते हैं। गृह में स्वर्ग-सुख का साम्राज्य देख पड़ता है। बच्चों को देख-देख कर माता-पिता उमंगों में तैरने लगते हैं, भविष्य की आशाएँ उनका चित्त प्रसन्न कर देती हैं।

किन्तु इधर दूसरा साहित्य भी है। इसमें वर्तमान शिक्षा का नग्न रूप चित्रित है। ब्रह्मचर्याश्रम का विनाश और उससे उत्पन्न तेजहीन श्रीहीन नवयुवकों का दुर्बल स्वास्थ्य शिक्षा-प्राप्ति के आरंभ में बढ़ती हुई उमंग का शिक्षा-समाप्ति के साथ ही संहार; दुराचार और अनाचार के भयंकर परिणाम, घोर अपव्यय और ऋण की भयंकरता, बेकारी और भूख, असामयिक मृत्यु और आत्महत्या आदि सभी बातें वर्तमान हिन्दी-साहित्य में पायी जाती हैं। इससे यही निष्कर्ष निकलता है कि हमारी शिक्षा-संस्था का विनाश हो गया है, उसमें अपनापन नहीं रह गया है और इसी कारण हमारा कौटुम्बिक जीवन कृत्रिम तथा दुःखमय बन गया है। समाजशास्त्र के विद्वानों के लिए यह अध्य-

यन का विषय है। कौटुम्बिक व्यवस्था सम्बन्धी और अनेक बातें विस्तारभय के कारण यहाँ नहीं लिखी जा सकती।

[९]

अब आजीविका का प्रश्न आता है और उसी के साथ समाज में साम्प्रतिक व्यवस्था की समस्या भी उठती है। इस प्रश्न के उत्तरार्द्ध का बहुत कुछ सम्बन्ध राज्य-व्यवस्था से है। माधारण वर्ण-व्यवस्था की दृष्टि से तो—

वरनास्त्रम निजनिज धरम, निरत बेद पथ लोग ।

चलहिं सदा पावहिं सुख नहिं भय शोक न रोग ॥

वस्तुतः वर्णाश्रम-धर्म में श्रमविभाग (Division of labour) के सभी चिन्ह देख पड़ते हैं। आर्थिक इतिहास की दृष्टि से देखते हुए हमें इस वर्णव्यवस्था में श्रम की योग्यता (Efficiency of labour) बढ़ती ही देख पड़ती है। किन्तु चार वर्णों में इतिश्री नहीं हो जाती और उसके भीतर सैकड़ों उपजातियों उत्पन्न हो जाती है। सूदन कवि का 'दिल्ली की लूट' का वर्णन एक दृश्य उपस्थित कर देता है, जिसमें अनेक जातियों और अगणित व्यवसायियों की अच्छी खासी झलक मिल जाती है।

श्रम की उपयोगिता पर हमारे साहित्य में बहुत कुछ लिखा गया है। अकर्मण्यता समाज के लिए अहितकर है। हमारे

चिरकालीन आदर्श राम और कृष्ण के जीवन निरन्तर उद्योग का उदाहरण उपस्थित करते हैं। उनका जीवन कठिनाइयों के ऊपर विजय-प्राप्ति का जीवन है। आदिकालीन हिन्दी-साहित्य ही में हमें युद्धमय जीवन का आदर्श मिलता है। हमारे भूषण शिवाजी को चुप नहीं बैठने देते। जिस समाज का मुखिया या राज्य का अधिपति सतर्क हो, उद्योगी और कर्तव्यशील हो, उस समाज में अकर्मण्यता और आलस्य की दाल नहीं गलती। यदि समाज में राजनीतिक सुव्यवस्था हो, तो उसमें दरिद्रता को स्थान नहीं मिलता। किन्तु जब राज्य में अधर्म की प्रवृत्ति बढ़ती है तो सम्पूर्ण आर्थिक परिपूर्णता नष्ट हो जाती है। धर्म अपने कर्तव्य-पालन में है और अधर्म उसकी अवहेलना है। जिस समय दिल्ली की राज्य-व्यवस्था बिगड़ती है तो क्या होता है, सुनिए—

लखि कै अधर्मसु अनीति अति सब विद्यनु चलनौ रदिय ।

पुरइन्द छोड़ि ब्रजवास कौ ब्रजवासिन के कर चढ़िय ॥

× × × ×

देस देस तजि लक्ष्मी दिल्ली कियो निवास ।

अति अधर्म लखि लूट मिस चली करन ब्रजवास ॥

× × × ×

[१०]

हिन्दी का पुराना साहित्य सुव्यवस्थित राजतन्त्र का पोषक

रहा है। राजा को देवता का अंश बताया गया है और प्रजा को राजा का अनुगामी होने का आदेश दिया गया है। उधर राजा भी प्रजा-हित की चिन्तना में निमग्न रहता है और वह राज्यशासन में प्रजा को साथ लेकर ही आगे बढ़ता है। राम-राज्य का आदर्श आज भी वैसा ही सुन्दर है जैसा वस्तुतः वह उस समय था। जब हम पढ़ते हैं—

रामराज बैठे त्रैलोका । हरपित भए गए सब सोका ।
बयरन कर काहूसन कोई । रामप्रताप विषमता खोई ॥

× × × ×

सब नर करहि परसपर प्रीति । चलहिं स्वधर्म निरत श्रुतिरीति ॥
चारिहुचरन धरम जग माही । पूरि रहा सपनेहुँ अघ नाहीं ॥
अल्पमृत्यु नहिं कबनिउँ पीरा । सब सुदर सबबिरुजसरीरा ॥
नहिं दरिद्र कोउ दुखीन दीना । नहिंकोउ अबुधनलच्छनहीना ॥
सब निर्दभ धर्मरत घृणी । नर अरु नारि चतुर सब गुनी ॥

× × × ×

रामराज कर सुख सम्पदा । बरनि न सकै फनीस सारदा ॥
एक-नारि-व्रत-रत सब भारी । ते मन बच क्रम पति हितकारी ॥

× × × ×

फूलहिं फलहिं सदा तरु कानन । रहहिं एक सँग गज पंचानन ॥
सस सम्पन्न सदा रह धरनी । त्रेता भइ कृत जुग कै करनी ॥

तब इस राज्यव्यवस्था की अभिलाषा कौन नहीं करना चाहता । हमारे राज्य का आदर्श भी तो यही है । किन्तु जब वर्तमान कवि की भारती यह कहती है—

नियम और उपनियमों के ये बन्धन टूक-टूक हो जाएँ ।
विश्वम्भर की पोषक वीणा के सब तार मूक हो जाएँ ।
शान्ति-दण्ड टूटे उस महा रुद्र का सिंहासन थर्राए ।
उसकी पोषक श्वासोच्छ्वास विश्व के प्राङ्गण में घहराए ।

नाश । नाश ॥ हा महानाश ॥ की प्रलयंकरी आँख खुल जाए ।
कवि, कुछ ऐसी तान सुनाओ, जिससे उथल-पुथल मच जाए ॥

—नवीन

तब हमें एक अन्तर्वेदना का बोध होता है, तब हमें समझ पड़ता है कि हमारी राज्यव्यवस्था परिवर्तन चाहती है । इस प्रलयंकर गान द्वारा महानाश को निमंत्रण देकर उथल-पुथल या क्रान्ति की कामना की गई है । हमारे साहित्य में निर्भयता की ऐसी झङ्कार जीवनदान देनेवाली है । वह हमें सचेत करती है । क्यों ? इसलिए कि हमारा देश आज दीन है, दुःखी है—

कोउ नहीं पकरत मेरो हाथ ।

बीस कोटि सुत होत फिरत मै हा हा होइ अनाथ ।

जाकी सरन गहत सोइ भारत सुनत न कोउ दुखगाथ ।

दीन बन्यौ इतसो उत डोलत टकरावत निज माथ ।

दिन दिन बिपति बढ़त सुख छीजत देत कोऊ नहिं साथ ॥ इ०

—हरिश्चन्द्र

इस परिवर्तन की साक्षी हमारा साहित्य पुकार-पुकारकर दे रहा है। पृथ्वीराज रासौ मे चंद की लेखनी ने हमारे अस्त होते हुए सूर्य का चित्र अंकित किया है। उसी मे जयचंद जैसे उलूको की काली करतूतों का भी दृश्य हमें देखने को मिलता है। हिन्दी-साहित्य का चारण काव्य ही हमें अपने गौरव की कहानी सुना रहा है।

[११]

हमारे साहित्य मे राज्यव्यवस्था के सम्बन्ध मे 'राजा' और 'प्रजा' इन्हीं दो शब्दों का विशेषतः उल्लेख हुआ है। राज्य के 'नर नारि' 'पंचो' के रूप मे अवश्य प्रकट होते हैं, किन्तु वर्तमान साहित्य द्वारा प्रचारित राष्ट्रीयता की कल्पना उनमे कदाचित् नहीं देख पड़ती। हम आज जिस 'मातृभूमि' का दर्शन अपने साहित्य में करते हैं उसका वैसा ही अनुभव हम इसके पूर्ववर्ती साहित्य मे नहीं करते। और आश्चर्य तो यह है कि हमारे पृथ्वीराज, शिवाजी और राणाप्रताप ने मातृभूमि की रक्षा ही मे प्राण दिये हैं। हम वीरपूजा का आदर्श तो अपने साहित्य मे पाते हैं, पर जिसके कारण इन वीरों ने प्राण दिये, उस मातृभूमि के प्रति जनसाधारण

में पूजा और गौरव का भाव नहीं पाते । जिन तुलसी और सूर ने राम-कृष्ण के गुणगान द्वारा हिन्दू जाति मे जीवन बनाये रक्खा, उनमे क्या इस मातृभूमि का प्रेम न था ? था क्यों नहीं, किन्तु उनका भारत अयोध्या और वृन्दावन ही मे था । आज हम अपने को भारतवासी कहकर क्या दिखाना चाहते हैं ? यही न कि हम एक ही राष्ट्र के पुत्र हैं—हम सब एक हैं ? तब क्या तुलसी की अयोध्या और सूर के वृन्दावन मे वही भाव नहीं पैदा होते ? ज़रा ध्यान देकर देखने की आवश्यकता है । भारतवर्ष मे हिन्दू-साम्राज्य का नाश हो चुका था । भारतीय प्रजा विभिन्न मण्डलीक राजाओं के बन्धन में पड़ गई थी । ऐसी दशा में यदि पराधीनता के पाश से मुक्त होकर जनसाधारण मे एकता स्थापित हो सकती थी तो वह अयोध्या और वृन्दावन ही मे । राज्यसत्ता छिन्न-भिन्न हो जाने पर भी धार्मिक सत्ता की स्वतन्त्रता नहीं मर सकी थी । वह उस समय भी बिखरे हुए हिन्दू-समाज को एकता के बन्धन मे बाँध सकती थी । इस धार्मिक स्वराज्य के केन्द्र-स्थल ब्रज-मण्डल और अयोध्या मे ही थे । अतएव, यह ठीक है कि तत्कालीन साहित्य मे मातृभूमि की वन्दना आधुनिक ढंग से नहीं की जाती थी, तथापि 'वृन्दावन' नाम से ही जनता मे अपनेपन का बोध होने लगता था । यही कारण है कि सूर और तुलसी के परिवर्ती कवियो ने भी भारतेन्दु हरिश्चन्द्र के पहले तक भारतभूमि की

वन्दना की ओर ध्यान न दिया और वृन्दावन ही की चरण-रज मे पड़े लोटते रहे। जहाँ रहकर और जिस मूर्ति की मर्यादा में हम अपने हिन्दूत्व और उसके साथ अपने गौरव की रक्षा कर सके, वही स्थान हमारे लिए पूज्य है—वन्दनीय है। देखिए अवधपुरी के लिए रामचंद्र के मुख से तुलसीदासजी ने कैसे उद्गार प्रकट कराए हैं—

जद्यपि सब बैकुंठ बखाना । वेद पुरान विदित जग जाना ॥
अवध सरिस प्रिय मोहि न सोऊ । यह प्रसंग जानै कोउ कोऊ ॥
जनमभूमि मम पुरी सुहावनि । उत्तर दिसि बह सरजू पावनि ॥

× × × ×

उधर कृष्ण द्वारका मे बैठकर भी यही कहते हैं—

ऊधो ! मोहि ब्रज बिसरत नाही ।

आज जिस प्रकार 'भारतभूमि' की अर्चना में हम मुक्ति की कामना करते हैं, ठीक उसी प्रकार हमारे तत्कालीन आदर्श के अनुसार यह था कि—

मुक्ति कहै गोपाल सौं, मेरी मुक्ति बताय ।

ब्रज-रज उड़ि मस्तक लगै, मुक्ति मुक्त ह्वै जाय ॥

जितना अधिक पूज्य भाव आज मातृभूमि के लिए प्रकट किया जाता है, वृन्दावन के नाम में भी हिन्दू-समाज की वही

श्रद्धा रही है। हिन्दू ही क्यों, मुसलमान भी तो उसके प्रेम मे मुग्ध हो गये है। रसखान का यह छंद कितना प्रसिद्ध है—

मानस हौ तो वही रसखानि बसौ ब्रज गोकुल गाँव के ग्वारन ।
जो पशु हौं तौ कहा बस मेरो चरौ नित नंद की धेनु मँभारन ॥
पाहन हौ तौ वही गिरि को जो धर्यौ कर छत्र पुरंदर धारन ।
जो खग हौ तो बसेरो करौ मिलि कालिन्दीकूल कदम्ब की डारन ॥

मनुष्य की बात तो दूर है, यहाँ तो पशु-पक्षी बल्कि पत्थर होकर भी उसी भूमि पर रहने की कामना है। राष्ट्रीयता का वर्तमान उपासक अपनी मातृभूमि के लिए इससे अधिक और क्या कह सकता है ? हम यह भी समझते आ रहे हैं कि 'पराधीन सपनेउ सुख नाही'। स्वाधीनता के लिए प्राण दान देने का आदर्श हमारे साहित्य-भण्डार मे आज भी रत्न की भाँति सुरक्षित है।

[१२]

समाज के इतिहास की खोज को मैं और आगे नहीं बढ़ाना चाहता। एक छोटे से निबन्ध मे यह कार्य पूरा भी नहीं हो सकता। मैंने तो इसीलिए यह प्रयत्न किया है कि हमारे विद्वानों की साहित्यिक अभिरुचि इस ओर भी बढ़े। मैं तो अपनी अयोग्यता के कारण अपने उद्देश्य और आदर्श को सफलतापूर्वक प्रस्तुत नहीं कर सका हूँ; किन्तु इस दृष्टि से साहित्य के अध्ययन होने की आवश्यकता बताने ही के लिए मैंने यह टूटा-फूटा प्रयास

किया है। हमारा साहित्यिक अतीत बड़ा सुन्दर था। उसमें सौन्दर्य-वैचित्र्य, असाधारणता और अलौकिकता की ओर ज्यादा ध्यान दिया गया है। इतिहासकारों ने हमारी प्राचीन संस्कृति का गौरवपूर्ण चित्र अंकित किया है। हमारे कवियों ने भी उसी संस्कृति के आधार पर अपने काव्यों के चरित्र और विषय ग्रहण किये हैं। और यद्यपि उन्होंने उपवन, बाग, तड़ाग, पिक तथा कोकिल आदि का बहुलता से वर्णन किया है, फिर भी यह नहीं कहा जा सकता कि यह शस्य श्यामल भूमि केवल कवियों की कल्पना का चित्र है। न तो इन कवि-कल्पित उपवन, बाग-तड़ाग में और न कमल-भ्रमर किम्वा पिक-कोकिल में हमारे जीवन की वास्तविकता है। साहित्य के इतिहास का अध्ययन करनेवाला अपनी दृष्टि इतनी सकुचित नहीं रख सकता। वह असलियत को देखेगा और तब बता सकेगा कि उसकी परम पावनी सुरसरी का माहात्म्य स्नान तथा मुक्ति में ही नहीं है, उसके तट पर अनेक सभ्य देशों का उत्थान और पतन हुआ है, यमुना की धारा में कृष्ण की छबि की समता ही नहीं मिलती, किन्तु उसमें हमारी पर-हस्त-गता स्वाधीनता का प्रतिबिम्ब भी पाया जाता है। इस प्रकार की ऐतिहासिक दृष्टि रखनेवाले साहित्य के उद्देश्य 'सुन्दरम्' के साथ 'सत्यं' और 'शिवम्' की भी पूर्ति करते हैं।

साहित्य को हमें जीवित शक्ति के रूप में देखना चाहिए। यह हम तभी देख सकते हैं जब साहित्य को उस रूप में देखने

की हम मे लगान हो । हमारे जीवन के सर्वोच्च आदर्श मिट नहीं सकते, क्योंकि उनसे हमे जीवन और शक्ति मिलती है । राम और कृष्ण भुलाये नहीं जा सकते । किन्तु साहित्य और समाज के इतिहास की दृष्टि से हमारी गति परिवर्तन की ओर होनी चाहिए । यदि तीन सौ वर्ष पहले हमारे साहित्य की धारा एक ओर वह निकली है तो वह निरन्तर उसी ओर नहीं बहती रहेगी । यदि किसी समय विरह और शृ गार के गीत हमे सुनने को मिलते थे, तो आज स्वाधीनता और देशभक्ति के गाने क्यों न गाये जायें ? यदि एक समय दूसरे आचार्यों ने अपनी कुशाग्र-बुद्धि द्वारा अलंकार और रसो का पूर्ण विवेचन कर दिया, तो क्या आवश्यक है कि आज भी हमारे काव्य मे छैला कृष्ण के साथ वे ही राग अलापे जायें ? क्या आज हमारी परिस्थिति वही है, जो अब से ५००-६०० वर्ष पूर्व थी ? क्या अब से बीस वर्ष पहले भी हम वैसे ही थे, जैसे अब है ? बात यह है कि समाज और परिस्थिति के अनुकूल साहित्य का भी निर्माण होता है—होना चाहिए । साहित्य मे मृतक जैसी शान्ति कभी नहीं आनी चाहिए । जीवित जाति के जो लक्षण है वे ही जीवित साहित्य के भी हैं । साहित्य को जीवित शक्ति समझनेवाला देखेगा कि हिन्दी-साहित्य का आरम्भ व्यक्ति और व्यक्तित्व से होता है; उस समय वीरपूजा की भावना ही मुख्य समझी जाती है । उसके बाद भक्तो और सन्तो द्वारा साहित्य दो धाराओ मे विभक्त होता

है, उसमे भक्ति-काव्य और त्याग वैराग्य-सम्बन्धी साहित्य की अभिवृद्धि होती है। राज्य-सत्ता के नाश के साथ 'पराधीनता के रूप में साहित्य के इस स्वरूप का कारण भी वह खोज सकता है। इसके बाद शृंगार-साहित्य के मैदान में आकर दोनो धाराओं का संगम हो जाता है, भक्ति और शृंगार तो गंगा-यमुना की भाँति लहराते रहते हैं, किन्तु सन्तो का साहित्य सरस्वती की भाँति लुप्त हो जाता है। फिर, इस क्षेत्र से गद्य के रूप में पुनः साहित्य दो मार्गों से, किन्तु एक ही इष्ट की ओर, बढ़ता है और सम्भव है कि स्वदेश-भक्ति और स्वाधीनता के गायन के पश्चात् वह हर-हर करता हुआ विश्व-संगीत के अनन्त महासागर में मिल जाय। साहित्य के इस रूप में हम जीवन के चिन्ह पाते हैं।

साहित्य द्वारा समाज के इतिहास-दर्शन में एक बात और देखी जानी चाहिए। और वह है—जातीय संस्कृति किम्बा सभ्यता पर प्रभाव। हमारे ग्रंथों में जिन विचारों का सग्रह हो रहा है, वे कैसे हैं, हमारे सामाजिक और राजनीतिक आदर्श हमें किस ओर ले जा रहे हैं, हम अपनी संस्कृति की रक्षा कर रहे हैं या उसे मिटा रहे हैं, इन्हीं बातों की ओर ध्यान जाना चाहिए। जो जातियाँ अपनी संस्कृति से च्युत हो जाती हैं, जो पराधीनता के बन्धन में पड़कर गुलाम बन जाती हैं, उनके साहित्य में उनके विनाश की कथा अंकित रहती है। और यह तभी होता है जब

साहित्य का निर्माण करनेवाले मस्तिष्क इतने थोथे और गंदे हो जाते हैं कि उनमें 'स्व'-भावना का बीज तक नहीं रहता । रचना-त्मक साहित्य यथा उपन्यास आदि ग्रंथों में इस प्रवृत्ति का पता तुरन्त लग जाता है । इतिहासकार घटनाओं ही के आधार पर अपनी बातें लिखता है, परन्तु काव्य और उपन्यास तो सर्वथा मस्तिष्क की उपज है । घटनाएँ समाज ही से ली जाती हैं, किन्तु विचारों के वस्त्र उन्हीं के होते हैं । अतएव इस प्रकार के साहित्य की प्रगति को समझने और समझकर उसे पथ-भ्रष्ट होने से बचाने के लिए अग्रसर होना चाहिए ।

जब साहित्य का इस दृष्टि से अध्ययन किया जाता है तब हमें उसका एक नया ही स्वरूप देख पड़ता है । अपना स्वरूप समझ लेने और अपनी शक्ति की दृढ़ता जान लेने पर ही हम दूसरों के सम्मुख जा सकते हैं । मैंने इस लेख में संक्षेप में समाज के इतिहास के जिन पहलुओं का दिग्दर्शन कराया है, उससे यह तो प्रकट हो सकता है कि हमारी साहित्यिक प्रगति किसी अवस्था में पीछे नहीं रही है । वस्तुतः जिस युग में आर्य और मुस्लिम संस्कृति का संघर्ष हो रहा था, उस समय धार्मिक स्वतन्त्रता का दर्शन जनसाधारण को हिन्दी-साहित्य द्वारा ही हुआ था । हिन्दी-साहित्य ने भारतीय सभ्यता और आदर्श की रक्षा में बहुत अधिक भाग लिया है । आज भी वह पीछे नहीं है । भले ही कुछ लोग दुराग्रह में पड़कर अपनी अदूरदर्शिता प्रकट करने के

आज भी नायक-नायिकाओं के रूप में राधाकृष्ण के दर्शन करे, किन्तु जागृत भारत तो इसके लिए तैयार नहीं है। उसे तो इस समय महाभारत के कृष्ण की आवश्यकता है। आज किसी रूप-गर्विता रमणी के फेर में फकीर बनने का अवसर नहीं है, आज तो केसरिया बाना पहिनकर आत्म-समर्पण की आवश्यकता है।

तुलसी और सूर ने अपने समय में वही काम किया जो आज हमें करना चाहिए। देशभक्ति किसी जोश का नाम नहीं है—वह है अपनी सभ्यता, जाति और राष्ट्र को अमर बनाने में। क्या तुलसीदास की रामायण ने हिन्दी-साहित्य और उसके साथ हिन्दू जाति को गौरव प्रदान नहीं किया ? क्या उनकी रामायण द्वारा भारतीय सस्कृति की रक्षा नहीं हुई ? यदि हुई तो उन्हें देशभक्तों में शिरोमणि कहना चाहिए। देशभक्ति मस्तिष्क में होती है, शरीर में नहीं; वह प्रेम में रहती है, घृणा में नहीं, उसके द्वारा निर्माण होता है, विनाश नहीं।

देशभक्ति किम्बा राष्ट्रीयता के लिए राजनीतिज्ञ होने की आवश्यकता नहीं है। सभी राजनीतिज्ञ देशभक्त नहीं हुआ करते। बंगाल के भूतपूर्व गवर्नर लार्ड रोनाल्डशे ने अपनी (The heart of Aiyavart) नामक पुस्तक में लिखा है कि जो व्यक्ति राजनीतिज्ञ नहीं है, उसका देशभक्त होना कहीं अधिक महत्व का है। उदाहरण के लिए रवीन्द्र ही को लीजिए, वे कवि

हैं, किन्तु भारतवर्ष में वे राष्ट्रीय आदर्श के स्वरूप माने जाते हैं । सुप्रसिद्ध दार्शनिक विद्वान् प्रोफेसर राधाकृष्णन् ने रवीन्द्र के विषय मे लिखा है:—“In interpreting the philosophy and message of Sir Rabindra Nath Tagore we are interpreting the Indian ideal of Philosophy religion and art of which his work is the outcome and the expression We do not know whether it is Rabindra Nath's own heart or the heart of India that is beating here In his work India finds the lost word she was seeking” आधुनिक साहित्य की तुलना में, जिस भाषा-साहित्य को रवीन्द्र की ज्ञान-रत्न-राशि का दान प्राप्त हुआ है, वह अन्य साहित्यों के लिए ईर्ष्या का कारण होना चाहिए ।

[१३]

छोटी से छोटी रचना से लेकर बड़ी से बड़ी रचना तक सभी साहित्य मे आदर की दृष्टि से देखी जानी चाहिए । प्रत्येक रचना अपना सदेश लाती है । समाज-निर्माण मे महान् व्यक्तियों का हाथ नहीं होता, उसमे छोटे से छोटे प्राणी का भी महत्व है । परन्तु हम तो देखते हैं, आज भी हमारे साहित्य के अनेक लब्ध-प्रतिष्ठ और होनहार दोनो ही प्रकार के लेखक और कवि अवसर ही की प्रतीक्षा मे हैं । वे अब भी श्याम की मुरली सुनना और रासक्रीड़ा का आनन्द उठाना चाहते हैं । उनके

जान पड़ता है, पीड़ा और अधःपतन के हाहाकार की ध्वनि नहीं पहुँची है। एक प्रकार के कवि नायिकाओं की खोज में लगे हैं, तो दूसरे अनन्त की खोज में दौड़ पड़े हैं। जो जाति अपनी विगत स्वाधीनता को नहीं खोज सकती, उसके सपूत वीणा के टूटे तार लेकर विश्व-रहस्य को खोजने जाते हैं। हमारे साहित्य की खिलती हुई प्रतिभा आँसुओं ही के रूप में बही जा रही है। एक ओर विज्ञान उन्नति कर रहा है, दूसरी ओर साम्राज्यवाद और पूँजीवाद के विरुद्ध स्वातन्त्र्य एवम् साम्यवाद का संघर्ष हो रहा है; और इधर हमारे कवि—

‘घने लहरे रेशम के बाल,

धरा है सिर में मैंने देवि ।

तुम्हारा यह स्वर्गिक शृंगार’

—पंत

× × ×

मे नारी-रूप धरकर क्रीड़ा करना चाहते हैं। इन्हे यह नहीं सूझता कि हम कहाँ हैं और संसृति का कोलाहल हमें किस ओर बुला रहा है !

—रमाशंकर शुक्ल

कबीर : सिद्धान्त और रहस्यवाद

धर्म की मर्यादा स्थापित करने के लिए महान आत्माएँ समय-समय पर जन्म लिया करती हैं। कबीर का जन्म भी इसके प्रतिवाद-स्वरूप नहीं था। १४वीं शताब्दी की बात है, कर्मपरता से सदैव उदासीन रहनेवाली हिन्दू जाति अपनी आलस्य-प्रवृत्ति एवं दयालुता के कारण अपनी स्वाधीनता को दासत्व के निन्दनीय कराल बंधन में बाँध चुकी थी। पुराने वीरों के शूरत्व की स्मृति मृतप्राय हिन्दू जनता में अपना प्रभुत्व न जमा सकी और वीरता के साथ-साथ वीर गाथाओं एवं वीर गीतों की अंतिम ध्वनि भी रणथंभोर के पतन के साथ सदा के

लिए विलीन हो गई। देश में मुसलमानों का राज्य प्रतिष्ठित हो गया। मदिरो के स्थान पर मसजिदों की स्थापना की गई, देव-मूर्तियों और पूज्य पुरुषों का अपमान होने लगा। अपने नौ निहालो की निर्दयतापूर्ण मृत्यु, अपनी सम्पत्ति पर विदेशियों का अधिकार, धर्म पर कुठाराघात, शासकों की वेदनापूर्ण आज्ञाएँ—हिन्दू जाति ने उस समय क्या नहीं देखा ॥ वैराग्य की इस चरमसीमा पर पहुँचकर अपने पौरुष से हताश जाति के लिए भगवान को शरण लेने के अतिरिक्त सान्त्वना का और दूसरा मार्ग हो ही क्या सकता था ? काल के प्रतिनिधि कवियों ने जनता के हृदय को सँभालने के लिए भक्ति का एक नया मार्ग निकाला। शासक और शासितों को एकता के सूत्र में बाँधने के लिए और “राम-रहीम” को एक करने के अभिप्राय से उन्होंने दोनों के सामने ईश्वर के प्रेम-स्वरूप को रक्खा और भेदभाव हटाने का प्रयत्न किया। कबीर इस समय के प्रधान कवियों और समाज-सुधारकों में से थे। प्रश्न यह उठता है कि कबीर के कौन से सिद्धान्त थे, जिनके कारण उनका प्रभाव जनता पर इतना अधिक पड़ा। इसका उत्तर हम सन्क्षेप में देने का प्रयास करते हैं।

कबीर-सम्प्रदाय का सबसे बड़ा सिद्धान्त ईश्वर की एकात्म-वादिता है। वही अखिल विश्व का निर्माणकर्ता अनादि और अनन्त है। कबीर का ईश्वर सर्वधर्मगत है, वह

विश्व व्यापक है और लड्डू-हलवा खानेवाले ईश्वर से सर्वथा भिन्न है। उसका कोई निर्दिष्ट रूप नहीं, अतएव पत्थर की मूर्ति बनाकर उसे भांग लगाना कबीर के विचार में केवल हास्यास्पद है। कबीर ने अपने 'ईश्वर' को 'राम', 'हरि', 'शाङ्गपाणि', 'यादवराय', 'गोपाल' 'साहब', 'राउर' 'खसम' आदि नामों से सम्बोधित किया है, परन्तु इन सब शब्दों में भी बहुत कुछ विचित्रता है। इनमें से पहले पाँच नाम सांप्रदायिक और शेष तात्त्विक दृष्टि से प्रयोग में लाये गये हैं। जनश्रुति है कि कबीर ने वैष्णवसम्प्रदाय के परमोद्धारक श्रीस्वामी रामानंद से दीक्षा ली थी। अतएव वैष्णवसम्प्रदाय के नाम 'राम', 'गोपाल', 'हरि' आदि का 'परम-तत्त्व' के स्मरण करने के लिए प्रयोग करना उनके लिए स्वाभाविक था। परन्तु उन्होंने स्पष्टतया प्रकट कर दिया है कि उनके 'राम', स्वामी रामानन्द के दाशरथी राम से सर्वथा भिन्न है। कबीर का 'राम' से अभिप्राय निर्गुण ब्रह्म से है। उन्होंने कहा भी है—

(१) “निर्गुण राम, निर्गुणराम जपहु रे भाई ।”

(२) “दशरथ सुत तिहुलोक बखाना,

रामनाम का परम है आना ॥”

(३) “जाहि राम को कर्ता कहिये तिनहुँ को न काल न राखा ।”

(४) “हृदया बसे तेहि राम न जाना ।

पूरब दिसा हंस गति होई ।

है समीप सधि बूझै कोई ॥

एरे मूरख नादाना, तैने हरदम रामहिं न जाना ॥”

ऊपर दिये गये उद्धरणों से प्रकट है कि कबीर के ‘राम’ में कोई विशेषता है। उनका ‘राम’ हृदय में बसनेवाला और मृत्यु के पाश से परे है। वह लोक-विशेष निवासी नहीं है। कबीर की यह भावना हिंदुओं की ब्रह्मभावना से मिलती है, परन्तु एक स्थान पर कबीर की भावना इससे भी अधिक ऊँची है। निर्गुण भावना में भी उन्हें स्थूलभावना का आभास होता है और इसी लिए राम को निर्गुण और सगुण दोनों से ऊपर मानकर वह कहते हैं—

अला एकै नूर उपनाया ताकी कैसी निंदा ।

ता नूर थै सब जग कीया कोन भला कौन मंदा ॥

इससे प्रतीत होता है कि कबीर का ‘नूर’ रहस्यवादियों के ‘अनन्त प्रकाश’ का दूसरा नाम है। कबीर भी स्वयं रहस्यवादी था, इसका विचार हम आगे करेंगे। यहाँ पर यह ध्यान में रखना आवश्यक है कि इन पंक्तियों में कबीर के ऊपर मुसलमानी मत का प्रभाव स्पष्टतया प्रकट होता है।

कबीर मूर्तिपूजा के कट्टर विरोधी थे। उनके विचार में

निराकार परमब्रह्म की, सत्ता निर्विवाद है, अतः मूर्ति बनाकर उसकी पूजा करना मूर्खता है। ऐसी पूजा करनेवाले उनकी दृष्टि में ढोंगी है, बने हुए हैं और ८४ लाख योनियों में भटकते हुए नरक की सेवा करनेवाले हैं। इसी लिए बड़े व्यंगपूर्ण शब्दों में वह कहते हैं—

“पाहन पूजे हरि मिले तो मै पूजू पहार”

कबीर का विश्वास है कि ईश्वर की प्राप्ति का साधन एक मात्र भक्ति है—

“कहै कबीर संसा नाही भगति मुगति गति पाई रे।”

मनसा, वाचा, कर्मणा भक्ति रखना ही उस तक पहुँचने का सुगम मार्ग है। वेदों और उपनिषदों के पढ़ने से ही कोई पंडित नहीं हो जाता। वास्तव में पंडित वही है जिसने प्रेम के ढाई अक्षर का पाठ पढ़ा हो। ज्ञानी अभिमान में रंगा रहने के कारण माया के चक्कर में भटकता फिरता है, परन्तु भक्त निरभिमान होकर शीघ्र परमात्मा तक पहुँच जाता है। कबीर का भक्ति-मार्ग सगुणमार्ग से भिन्न है। ‘सगुण मार्ग’ राम अथवा कृष्ण की उपासना का आदेश देता है और कबीर का भक्ति-मार्ग व्यक्तिगत साधना द्वारा ही इष्ट तक पहुँचने का उपदेश करता है। तुलसी और मूर की तरह कबीर अपनी भावुकता और प्रतिभा के बल पर लोकादर्श

की मनोहर मूर्ति प्रतिष्ठित करनेवाले नहीं थे। वह सदाचार और ब्रह्मज्ञान के रूखे-सूखे उपदेशों द्वारा भक्ति-मार्ग की व्यवस्था करना चाहते थे। इसी कारण कबीर में वह अनेक-रूपता (imagery) एवं मधुरता नहीं है जो जायसी, सूर और तुलसी में प्रचुर मात्रा में विद्यमान है। जिस प्रकार किसान गर्मियों में वर्षा का नहीं, वरन् ताप का भूखा होता है, उसी तरह कबीर 'चरम आनन्द' प्राप्त करने के लिए कष्ट-साधना के भूखे थे। सूर और तुलसी की तरह उनका लक्ष्य एव शस्त्र मानव-हृदय नहीं है। उनमें वह भावुकता और सहृदयता नहीं है जो परोक्ष सत्ता की ओर संकेत करनेवाले रमणीय दृश्यों का चित्र अंकित कर सके, परन्तु कबीर में भगवान की भावना का 'माधुर्य भाव' अवश्य विद्यमान है। उन्होंने एक स्थान पर लिखा भी है—

“हरि मोर पीउ मै राम की बहुरिया।”

‘राम की बहुरिया’ कभी तो प्रिय से मिलने की उत्कंठा और मार्ग की कठिनता प्रकट करती है और कभी विरहवेदना का अनुभव करती है।

कबीर की शिक्षा है आत्म-ज्ञान प्राप्त करना, जो आत्मा के आनन्द के लिए आवश्यक है। जिस प्रकार आत्मा अनादि है, उसी प्रकार माया भी अनादि है। यही माया सत्त्वगुण की अप्रधानता के कारण अविद्या-रूप को ग्रहण कर लेती है। इसी कारण

जीवात्मा चौरासी लाख योनियो में भ्रमण किया करती है। अज्ञान-वश जीवात्मा अपने (चेतन के) धर्म आनंद आदि को जड़ (विषयो) का धर्म मान लेता है, अर्थात् यह सुख मुझे विषयो से मिला है, ऐसा जान लेता है। इसीलिए आनंदस्वरूप होते हुए भी वह अपार दुख-सागर में डूबा रहता है। उसे इस बधन से मुक्त करने के लिए ज्ञान की आवश्यकता होती है। ज्ञान भी दो प्रकार का होता है, सोपाधिक और निरुपाधिक। शुद्ध चेतन निरुपाधिक है, इसलिए अपने स्वरूप को पहचानने के लिए निरुपाधिक ज्ञान आवश्यक है। आत्म-साक्षात्कार के बिना मुक्ति नहीं हो सकती। “ऋते ज्ञानात्रमुक्तिः”।

कबीर कहते हैं कि यह नाम रूपात्मक दृश्य जो चर्म-चक्षुओं को दिखाई देता है, जल का घड़ा है, जिसके बाहर भी ब्रह्म-वारि है और भीतर भी। बाह्य-रूप का नाश होने पर जिस प्रकार बाहर और अंदर का जल मिलकर एक हो जाता है, उसी प्रकार माया का पर्दा बीच से उठ जाने पर, अभ्यंतर का ब्रह्म बाह्यस्थ ब्रह्म में समा जाता है—

जल मे कुंभ, कुंभ मे जल है बाहरि भीतर पानी ।

फूटा कुंभ, जल जलहिं समाना यहु तत कथौ गियानी ॥

संसार की अनित्यता पर भी कबीर ने बहुत जोर दिया है। उनका आदेश है कि मनुष्य पानी के बुदबुदे की तरह क्षुण्य है। जिस प्रकार प्रभात होते ही तारे विलुप्त हो जाते हैं, उसी प्रकार

काल आने पर यह जीवन-लीला भी आँखों के देखते-देखते समाप्त हो जाती है। कबीर कहते हैं—

ऐसा यह संसार है जस सेमर का फूल ।
दिन दस के व्योहार मे भूँटे रंग न भूल ॥
सेवर सुवना सेइया हुई ढेंदी की आस,
ढेंदी फूटि चटाक दे सुवना चला उदास ॥

माया मे पड़ा हुआ मनुष्य अपनी ही बात सोचता है, इस-लिए वह परमात्मा तक नहीं पहुँच पाता। माया ममता की धात्री है। इसीलिए ज्ञानी माया का त्याग आवश्यक बताते हैं। काम, क्रोध, लोभ, मोह और मद-मत्सर माया के पाँच पुत्र हैं, जो सदैव मनुष्य के अधःपतन का कारण होते हैं। इसी से तत्त्वार्थियों को सावधान करने के लिए वह कहते हैं—

पंच चोर गढ़ भंभा, गढ़ लूटै दिवस अरु संभा ।
जो गढ़पति पुहकम होई, तौ लूटि सकै न कोई ॥

अतएव भर्त्सना देते हुए कबीर ने कहा है—

जागु पियारी अब क्या सोवे ।
रैन गई दिन काहे को खोवे ॥

जिन जागा तिन मानिक पाया, तैं बैरी सब सोय गँवाया ।
पिय तेरे चतुर तू मूरख नारी, कबहुँ न पिय की सेज सँवारी ।
तैं बौरी बौरापन कीन्हा, भर जोबन पिय अपन न चीन्हा ।

जागु देख पिय सेजन, तेरे, तोहि छांड़ि उठि गये सबेरे ।
कह कबीर सौई धुन जागे, सवद-बान उर अतर लागे ।

इस अज्ञान को हटाने के लिए कबीर ने आत्म-विचार का निर्देश किया है। यह आत्म-विचार सत्गुरु के उपदेश के बिना नहीं हो सकता। अतः कबीर ने सत्गुरु के सम्बन्ध की मुक्त कठ से प्रशंसा की है। उनका मत है कि सत्गुरु के सम्पर्क में आने से ही मनुष्य मुक्ति प्राप्त कर सकता है, अन्यथा नहीं—

(१) “ सन्तो भक्ति सतोगुरु आनी ”

(२) हम भी पाहन पूजते होते बन के रोम ।

सत्गुरु की कृपया भई सिर ते उतर्या बोझ ॥

यहाँ एक बात ध्यान में रखना आवश्यक है। कबीर के अनुसार गुरु का पद किसी ऐहिक पुरुष को नहीं मिल सकता। वह ईश्वर ही को गुरु मानते हैं। केवल उसके सहायतार्थ हमारी आत्मा अधोगति से मुक्त होकर स्वर्गीय भाव का अनुभव करती है।

हरि बिनु भरम—बिगुरचै गंदा ।

जहँ-जहँ गयो अपनपौ खोयो, तेहि फंदे बहु फदा ॥

जोगी कहे जोग है नीको, दुतिया अवर न भाई ।

चुंडित मंडित मौनि जटाधर, तिनहुँ कहाँ सिधि पाई ॥

ज्ञानी, गुनी, सूर, कवि, दाता, ई जो कहहिं वड़ हमही ।

जहँइ से उपजे तहँइ समाने, छूटि गयल सभ तवही ॥

बाये दहिने तजो विकारा, निजु कै हरिपद गहिया ।

कहँहि कविर गूंगे गुर खाया, पूछे से का कहिया ॥

कबीर गुरु और शिष्य के शारीरिक साक्षात्कार के पक्षपाती नहीं है। उनकी धारणा है कि मानसिक सम्बन्ध द्वारा भी शिष्यत्व का निर्वाह हो सकता है।

कबीर गुरु बसै बनारसी, सिष समंदर तीर ।

विसरया नहीं बीसरै, जे गुण होई सरीर ॥

संभव है, रामानंद के साथ भी उनका यही मानस-गुरु सम्बन्ध रहा हो, क्योंकि कुछ लोगों के मतानुसार कबीर शेख तकी के शिष्य प्रमाणित होते हैं।

मनुष्य के विषय में भी कबीर के विचार अत्यन्त उदार हैं।

भिन्न-भिन्न धर्म-मतावलम्बी सब समान हैं। चांडाल और ब्राह्मण में कर्म का भेद है। वर्ण-विभाग समाज की कृति का फल है। ईश्वर ने किसी को गरीब-अमीर नहीं बनाया। पैदा होने के समय सब की दशा एक-सी होती है। उन्नति और अवनति केवल व्यक्तिगत बुद्धि एवं प्रभा का परिणाम है।

कबीर कर्मकांड को आडम्बर समझते थे। पक्के हिंदू-मुसलमान की तरह माला जपने में कबीर को तनिक भी विश्वास न था। ऐसे मनुष्यों को वह शिक्षा देते हैं—

“ऐ मनुष्यो, हाथ की माला को छोड़कर मन की माला फेरो” ।

कबीर केवल सत्य के उपासक थे । उन्होंने किसी नामधारी बधन से अपने को नहीं बाँधा । मुसलमानों के रोज़ा, नमाज़, ताज़िएदारी और हिंदुओं के श्राद्ध, एकादशी, तीर्थ, व्रत आदि सभी की उन्होंने भरपेट निंदा की है । हिन्दुओं की जाति-पांति, छुआछूत, खान-पान के व्यवहारों और मुसलमानों के चाचा की लड़की व्याहने, मुसलमानी आदि कराने का उन्होंने घोर विरोध किया है । पितरों का जल से तर्पण करना हिन्दुओं से एक साधारण बात है, परन्तु कबीर का इस पर भी विश्वास न था । एक दिन जब वह नदी में स्नान कर रहे थे, उन्होंने कुछ हिन्दुओं को तर्पण करते देखा । उन्हें देखकर उन्होंने भी पश्चिम की ओर जल डालना आरम्भ कर दिया । उन हिन्दुओं में से एक ने यह देखकर पूछा—ऐ जुलाहे ! यह तू क्या कर रहा है ?

कबीर ने उत्तर दिया—मैं एक खेत को सींच रहा हूँ, जो यहाँ से दूर है ।

इस पर सब लोग हँसने और कबीर को मूर्ख बताने लगे ।

कबीर ने कहा—तुम मुझसे बढ़कर मूर्ख हो , क्योंकि तुम तो बैकुण्ठवासी पूर्वजों को जल पहुँचाना चाहते हो । ” ❀

कबीर कहते हैं—दाढ़ी-मूँछ मुड़ाने से क्या होता है ? यदि मुड़ाना है तो मन को मुड़ाओ, अपनी वासनाओं के ऊपर राज्य करो । उसी के अंदर शैतान अपना प्रभुत्व जमाये बैठा है ।

माला तिलक लगाइकै, भक्ति न आई हाथ ।

दाढ़ी मूँछ मुड़ाइकै, चलै दुनी कै साथ ॥

कबीर उन ज्ञानियों में से नहीं थे, जो हाथ-पावें समेटकर पेट भरने के लिए समाज के ऊपर भार बनकर रहते हैं । वह परिश्रम का रहस्य जानते थे और अपनी जीविका के लिए अपने ही हाथ का आसरा रखते थे । थोड़े में ही संतोष करने का उन्होंने उपदेश दिया है । धन-धरती जोड़ना उनकी वृत्ति के विरुद्ध था । उन्होंने कहा भी है—

काहे कूं भीत बनाऊं टाटी, का जाणू कहँ परिहै माटी ।

काहे को मंदिर महल चिनाऊं, मूर्वाँ पीछैं घड़ी एक रहन न पाऊं ॥

काहे को छाऊं ऊंच उचेरा, साढ़े तीन हाथ घर मेरा ।

कहै कबीर नर गरब न कीजै, जेता तन तैती भुईं लीजै ॥

कबीर ने कथनी और करनी का भी खूब विवेचन किया है ।

वह कहते हैं—संसार में कहनेवाले तो बहुत मिलते हैं, परन्तु उसको करनेवाला कोई बिरला ही मिलता है । कहना खोड़ के समान मीठा लगता है और करना विष के समान कड़वा; परन्तु कर्म करनेवालो को विष भी अमृत हो जाता है ।

कबीर के विषय में दूसरा प्रश्न उठता है—हिन्दी-साहित्य में कवि कबीर का स्थान कौन सा है। उत्तर में निवेदन है कि कबीर की कविता का सम्बन्ध रहस्यवाद से है। अतएव बिना यह समझे हुए कि रहस्यवाद क्या है, हम इसका निर्णय नहीं कर सकते। हम यह मानते हैं कि कबीर के काव्य में रोचकता का हास है, उनकी भाषा अस्खड़ है, उसमें दार्शनिक पदों का ही बाहुल्य है और वे पद भी अधिकतर पिगलशास्त्र के नियमों के अनुसार नहीं हैं, परन्तु कबीर में महान् कवि के सब लक्षण विद्यमान हैं। उनमें प्रतिभा है, मौलिकता है, ओज है, गाम्भीर्य है। उनके काव्य में उनका हृदय प्रतिबिम्बित है, अपनी निजी कल्पना का जीता-जागता चित्र है, अपना निजी संदेश है। उनके काव्य में कोमलकान्त पदावली का अभाव अवश्य है। यदि आध्यात्मिकता को भौतिकता से श्रेष्ठ ठहराया जाय, तो कबीर का स्थान हिन्दी-साहित्य-कानन में वही है, जो सूर और तुलसी का है। और यदि रहस्यवादियों की दृष्टि से देखा जाय, तो यह निर्विवाद है कि कबीर का स्थान जायसी से भी अधिक ऊँचा है।

अब हम यह दिखाने का प्रयत्न करेंगे कि रहस्यवाद क्या है और कबीर का रहस्यवाद किस प्रकार का है।

इस संसार-चक्र का परिचालन एक अद्भुत अज्ञात शक्ति करती है, इसका अनुभव मनुष्य अनादि काल से करता चला आ रहा है। इस अज्ञात शक्ति का मनुष्य से क्या नाता है, इसी

का ज्ञान रहस्यवाद का अंतिम लक्ष्य है। अनत के सम्पर्क में आने तथा उस “सत्ता” (Reality) को अपने इन नंगे छोटे-छोटे हाथों से पकड़ लेने की अभिलाषा उत्पन्न होना ही रहस्यवाद की सीढ़ी पर पैर रखना है। रूपहीन-चिंतन (Formless Speculation) द्वारा अपनी आत्मा की एकान्तता में एक दैविक शक्ति के आभास का अनुभव करना ही रहस्यवाद का रहस्य है। रहस्यवाद कोई मोल ली जानेवाली मोतियों की लड़ी नहीं है। यह वह पाषाण-क्षेत्र है, जहाँ थोड़ा सा खोदने पर ही भ्रमात्मक पत्थर निकलने लगते हैं और जहाँ सच्चे हीरे पाने के लिए खोदनेवाले को बड़े परिश्रम एवं धैर्य की आवश्यकता होती है। जीवन के पूर्णांक (Life in its wholeness) सम्पर्क में आने पर ही हम उसके भाव तथा तात्पर्य का ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं; जीवन के आदि संगीत का अनुभव कर सकते हैं, अन्यथा नहीं। यह तभी सम्भव है जब हम अपने भावों और विचारों को समिन्न कर ‘वास्तविकता’ (Reality) के साथ अपना सम्बन्ध स्थापित कर लेनेवाले मनुष्यों के अनुभवों का सहारा लें। ये कवि हैं, सिद्ध हैं, भविष्यद्वादी हैं। ये वे लोग हैं जो अपने दिव्य चक्षुओं से उस “अनत-प्रकाश” का दर्शन कर चुके हैं। ये विकारहीन विचारों के प्रभु हैं, और अपनी अद्भुत, आत्मिक एवं मानसिक शक्तियों के पूर्ण विकासके कारण उस अंतर्ज्ञान के अधिपति हैं, जो भावात्मक वस्तुओं तक पहुँचने का एकमात्र साधन है।

रहस्यवादी का विकास कुछ इस प्रकार होता है —

मनुष्य किसी वस्तु की खोज में घूमता फिरता है, सहसा उसे एक तेजहीन ज्योति (Dazzling Vision) का आभास मिलता है। उसे प्रतीत होता है कि ज्ञान और बुद्धि दोनों उसकी प्रतीक्षा कर रहे हैं। वस, वह जीवन की वास्तविकताओं से भूल जाता है और मानसिक क्षेत्र की सूक्ष्म प्रवृत्तियों उसे अपनी ओर खींच ले जाती हैं। साधारण भाषा में कहना होगा कि वह 'खो' जाता है। उसकी आत्मा उस 'अनन्त ज्योति' से इतनी प्रकाशित हो जाती है कि उसको अपने पूर्वजन्म की तनिक भी स्मृति नहीं रहती। जिस समय ज्ञानी इस दशा को पहुँच जाता है, उस समय वह पक्का रहस्यवादी हो जाता है। उस समय वृत्त का डोलना उसे वृद्धावस्था के कम्पन का स्मरण दिलाता है, उसपर बैठनेवाले पक्षी उसे शुद्ध आत्मा का स्वरूप जान पड़ते हैं और उस वृत्त को काटनेवाला बढ़ई काल के रूप में उसके सामने प्रस्तुत होता है। कबीर ने इसी रहस्य को देखकर एक स्थान पर कहा है—

बाढ़ी आवत देखि करि तरिवर डोलन लाग ।

हम कटे की कुछ नहीं, पंखेरु घर भाग ॥

सायं-प्रातः न जाने कितने लोग मेघ-खंडों को रक्त-वर्ण होते देखते हैं, पर वे किस अनुराग से लाल हैं इसे कोई रहस्यवादी ही बता सकता है। मालियों का फूल तोड़कर एक स्थान पर रख

देना कौन नहीं देखता । परन्तु कबीर जैसे रहस्यवादी ही उसमे संसार की अनित्यता का आभास पाकर कह सकते हैं—

माली आवत देखि के कलियों करे पुकारि ।

खिली-खिली तो चुन लई अब काल्ह टमारी बारि ॥

कबीर ब्रह्म के जिज्ञासू है । जिज्ञासा का सम्बन्ध आत्म-ज्ञान से है । “जब जिज्ञासू ज्ञानी की कोटि पर पहुँचकर कवि होना चाहता है, तो स्वभावतया उसका ध्यान रहस्यवाद की ओर झुक पड़ता है । चिंतन के क्षेत्र का ब्रह्मवाद कविता-क्षेत्र में आकर भावुकता और कल्पना का आधार पकड़कर इस रहस्य-वाद का रूप पकड़ लेता है ।” इसी समय उसकी दृष्टि में सृष्टि की प्रत्येक वस्तु दूसरी से एक अखंड सम्बन्ध में जकड़ी हुई दिखाई पड़ती है । ऐसे समय कवि की भी सहृदयता अनन्य-हृदयता का रूप धारण कर लेती है और भरनो में, निर्जन बन में, मर्मर करते हुए कानन में, पुष्पो के पराग की गंध में, मुग्ध पवन के मृदुल भोको में, भक्त को केवल अपने ही प्रियतम की मधुर वाणी सुनाई देती है । वह खिले हुए फूलों में, रमणी के स्मित आनन में, सुन्दर मेघमाला में, निखरे हुए चंद्र-विम्ब में, अपने प्रियतम के सौंदर्य का, गम्भीर मेघ-गर्जन में, बिजली की कड़क में, बज्रपात में, भूकंप में उसकी रौद्र मूर्ति का, संसार के असामान्य वीरों में शक्ति का और परोपकारियों, त्यागियों एवं

माता के स्नेह-पूर्ण चुम्बन में उसकी शीलता, वत्सलता आदि का साक्षात्कार करता है ।

रहस्यवादी विशेषतया चार प्रकार के होते हैं :—

(१) भक्ति-उपासक (Devotional mystics) इनके विचार में संन्यासी होकर परमात्मा का भजन करना ही सफलता की कुंजी है । आत्मिक एवं शारीरिक बल, निर्दिष्टता (definiteness), वीरतासूचक साहस, तीक्ष्ण बुद्धि, तीक्ष्ण व्यंग्य यही इनके सौम्य के लक्षण हैं ।

(२) दार्शनिक (Philosophical mystics) ये संन्यासी होकर संसार परित्याग करने के नहीं; बरन् घर पर ही विरक्त जीवन व्यतीत करने के पक्षपाती हैं ।

(३) प्रकृति-उपासक (Nature mystics) ये फूलों और पक्षियों में परमात्मा का साम्राज्य देखते हैं । इनका मत है कि मनुष्यात्मा पहले प्रकृति ही में ईश्वर का अन्वेषण करती है । उसका सबसे पहला ईश्वर-ज्ञान प्रकृति-ज्ञान से भिन्न नहीं है । उसकी सबसे पहली पूजा प्रकृति-पूजा ही है । वह प्रत्येक पदार्थ का पूजन करती है, जो उसमें आश्चर्य और कृतज्ञता का संचार करे । यह प्रकृति का पूजन न तो विश्वदेववाद ही है और न अनेकदेववाद ही । यह तो केवल अपरिमित शक्ति का पूजन है, अर्थात् साधारण ईश्वर-

वाद तथा आस्तिकता है। हम केवल प्रकृति ही के द्वारा प्राकृतिक ईश्वर का ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं।

हम कबीर को इस तीसरी श्रेणी में रखने के लिए प्रस्तुत नहीं हैं। प्राकृतिक सौंदर्य हृदय में उपासना का भाव जागृत कर देता है, वासनाएँ शांत हो जाती हैं। कबीर इस भक्ति-भाव से प्रेरित अवश्य हुए थे, परन्तु चित्त की शान्ति ही वास्तविक सौंदर्य है, कबीर इससे अनभिज्ञ नहीं थे। यह शांति उन्हें फलो और फूलों में प्राप्त न हो सकी। हाँ, इन सब ने भक्ति-भावना की ओर कबीर का ध्यान आकर्षित अवश्य कर दिया।

(४) प्रेमोपासक (Love mystics) इनके अनुसार “अज्ञात” से मिलाने का उपाय एक मात्र प्रेम है। इनके मतानुसार प्रेम केवल उच्छवास मात्र ही नहीं है, वरन् वह एक निग्रह-साधन भी है। इस मत के अनुयायी ब्रह्म की भावना अनन्त सौंदर्य और अनन्त गुण-सम्पन्न प्रियतम के रूप में करते हैं। यही सूफी मत है। सूफी लोग ब्रह्मानन्द का वर्णन लौकिक प्रेमानन्द के रूप में करते हैं और इस प्रसंग में शराब, मद आदि को भी ले आते हैं। कबीर के ऊपर भी इस रंग का काफी असर है। परन्तु यहाँ एक बात ध्यान देने योग्य है। आधुनिक प्रेम-ग्रस्त प्राणियों की इच्छा कायर की समर-

लालसा है, जो द्वंद्वी की ललकार सुनते ही विलुप्त हो जाती है, परन्तु कबीर प्रेम-मस्त प्राणियों में से है । कबीर के प्रेम में ममत्त्व नहीं, वरन् आत्म-समर्पण है । इसी भावना से प्रेरित होकर प्रियतम से साक्षात्कार होने पर कबीर कहते हैं—

लाली मेरे लाल की जित देखूँ तित लाल ।

लाली देखन मैं गई मैं ही हो गई लाल ॥

प्रेम की इसी शुद्ध एवं उच्चतम अवस्था में प्रियतम के प्रेमा-नुराग में स्थितिमय होकर प्रेमी आह्लादित हो गाने लगता है—

हमन है इस्क मस्ताना, हमन को होसियारी क्या ।

रहै आजाद या जग में, हमन दुनियाँ से यारी क्या ॥

जो बिछुड़े हैं पियारे से, भटकते दर बंदर फिरते ।

हमारा यार है हमसे, हमन को इतजारी क्या ॥

न पल बिछुड़े पिया हमसे, न हम बिछुड़े पियारे से ।

उन्हीं से नेह लागी है, हमन को बेकरारी क्या ॥

कबीरा इस्क का माता, दुई को दूरकर दिल से ।

जो चलना राह नाजुक है, हमन सिर बोझ भारी क्या ॥

हे परमात्मन् ! क्या इस मनोराज्य में हमें भी स्थान मिलेगा ?
क्या यह हलका-हलका नशा हम पर चढ़ेगा ? अनिर्वचनीय

आनन्द की यह भीनी झलक क्या कभी हमें भी देखने के लिए मिलेगी ? आह !

सो दिन कैसा होयगा गुरु रहिगे बौह ।

अपनाकर बैठावहिं चरन कमल की छाँह ॥

—सोमनाथ गुरु

अयोध्याकांड के मुख्य पात्रों पर धर्म-संकट और उनका निर्वाह

रामचरितमानस का सबसे उत्तम अंश अयोध्याकांड कहा जाता है। इस कांड की दो विशेषताएँ हैं। प्रथम तो इस कांड में अन्य कांडों की अपेक्षा मानव हृदय तथा उसके भिन्न-भिन्न प्रकार के भावों का अधिक स्वाभाविक वर्णन मिलता है। दूसरी विशेषता यह है कि इस कांड में प्रायः प्रत्येक मुख्य पात्र पर एक

या अनेक बार धर्म-संकट (Conflict of duty) पड़ा है और उसका पड़ा ही अच्छा निर्वाह हुआ है। पात्रों के सामने दो विरोधी कर्तव्य आ जाते हैं और उन्हें उन दोनों पर विचार करके अपना मार्ग निश्चित करना पड़ता है। यहाँ हम इस कांड की दूसरी विशेषता अर्थात् पात्रों के धर्म-संकट तथा उनके निर्वाह पर विचार करेंगे।

यह विचार करते समय कि अमुक पात्र ने जो अपना कर्तव्य निश्चित किया है वह ठीक है या नहीं, एक बड़ी कठिनाई हमारे सामने आ जाती है। यदि हम उनको धार्मिक अवतारी अथवा आदर्शपुरुष की दृष्टि से देखते हैं, तो हमारा निर्णय कुछ और ही होता है, और यदि हम उन्हें राजनीतिक दृष्टि से देखते हैं तो हमारा निर्णय दूसरा होता है।

अयोध्याकांड में सबसे पहले धर्म-संकट कैकेयी के सम्मुख उपस्थित होता है। वह राम का राज्याभिषेक सुनकर आनंद मनाये या उनको बन भेजकर अपने पुत्र भरत को राज्य दिलाये। यथार्थ में इसे हम धर्म-संकट नहीं कह सकते, क्योंकि यहाँ दो विरोधी कर्तव्य कैकेयी के सामने एक साथ नहीं आते। इसे हम अद्भुत विचार-परिवर्तन कह सकते हैं। फिर भी इस विचार-परिवर्तन पर विवेचना करना विषयान्तर न होगा, क्योंकि दोनों विचार है अत्यंत विरोधी।

मंथरा जब मुँह लटकाये राम के अभिषेक का समाचार कैकेयी

को सुनाने जाती है, तो कैकेयी उसे उदास देखकर सबसे पहले राम की कुशल पूछती है और भरत की उसके बाद। यथा—

‘सभय रानि कह कहसि किन, कुसलु राम महिपालु ।
लखन-भरत-रिपुदमन सुनि, भा कुवरी उर सालु ॥’

इसके बाद जब मंथरा बताती है कि राम को कल राज्य मिलेगा तो कैकेयी को बड़ी प्रसन्नता होती है। वह कहती है—

‘राम तिलकु जौ सौंचेहु काली । देउं माँगु मनभावन आली ।’

मंथरा कैकेयी को अब यह समझाती है कि राजा ने जान-बूझकर भरत को ननिहाल भेजा है और कौशल्या ने राम को राज्य दिलाने का यह अच्छा अवसर सोचा है। यह बात भी कैकेयी के हृदय में राम के प्रति कोई विरोध उत्पन्न नहीं कर पाती, वरन् उसे चेरी का इस भाँति समझाना बुरा लगता है। वह मंथरा को आपस में फूट कराने के लिए ढोंकती है—

‘पुनि अस कबहुँ कहसि घर फोरी । तब धरि जीभ कढ़ावौ तोरी ।’

×

×

×

‘प्रानते अधिक रामु प्रिय मोरे । तिनके तिलक छोभु कस तोरे ॥’

यहाँ तक तो कैकेयी का चित्त ठीक रहता है और राम का तिलक होना ही उसे सर्वथा उचित दिखायी देता है, परन्तु इसके बाद मंथरा का रूठकर यह कहना—

‘अनभल देखि न जाइ तुम्हारा ।’

‘जर तुम्हारि यह सवति’ उखारी ।’

‘भामिनि भयउ दूध की माखी ।’

आदि बातें उसका मन फेर देती हैं। वह राम की पक्की शत्रु हो जाती और कहती हैं --

‘नैहर जनमु भरव बरुजाई । जियत न करव सवति सेवकाई ।’

अब तो उसे केवल इतने ही से संतोष नहीं है कि भरत को राज्य मिले, वह यह भी चाहती है कि राम वन को अवश्य जायें। उसे अब राम के नाश ही में अपना सुख दिखाई देता है।

कैकेयी का यह निश्चय, चाहे हम उसे किसी भी दृष्टि से देखे, उचित नहीं जान पड़ता। यदि हम कैकेयी को एक उच्चकुल की स्त्री मानकर इस पर विचार करें, तो उसका यह निर्णय नितान्त अनुचित है। अपनी ही सौत के लड़के राम को, जो उसे स्वयं अपनी माता से अधिक मानता है, विना किसी अपराध के वनवास दिलाना भला कौन उचित कहेगा। राजनीतिक दृष्टि से भी कैकेयी का यह कार्य अनुचित है। उसे विचार लेना था कि दशरथजी राम के बिना नहीं जी सकते तथा भरत को भी इससे प्रसन्नता न होगी। परन्तु जिस समय हमें यह स्मरण होता है कि कैकेयी की ‘गई गिरा मति फेरि’ तो तुरन्त ही वह हमें निर्दोष जान पड़ती है और सारा अपवाद भवितव्यता के ऊपर चला जाता है।

दूसरा धर्म-संकट राजा दशरथ के सामने उपस्थित होता है । वह अपने प्राणों से प्यारे, राम को, कैकेयी को वचन दे चुकने के कारण, वन भेजें अथवा उन्हे घर रखकर अपने प्राण को तोड़ दे । उन्होंने राम को तिलक करने की तैयारी यही जानकर की थी कि यह कार्य सब को अच्छा लगेगा । उन्हे स्वप्न में भी यह ध्यान न आया था कि कैकेयी राम-वनवास का वरदान माँगेगी, अन्यथा वह उससे कभी वचन-बद्ध न होते । वह कैकेयी से कह रहे हैं—

‘भामिनि भयेउ तोर मनभावा । घर-घर नगर अनद बधावा ।’

परन्तु उसका मनभाया तो अब राम के वनवास ही में है । दशरथजी यहाँ तक राजी हो जाते हैं कि भरत ही युवराज हो । राम वन न जाने पाये, चाहे उनके प्राण स्वयं हो क्यों न चले जायें ।

‘मांगु माथ अबही देउं तोही । राम विरह जनि मारसि मोही ।’

अन्त में जब कैकेयी किसी भीति नहीं मानती, तो उन्हे ‘रुकुल रीति सदा चलि आई । प्राण जाहि बरु वचन न जाई ।’ के अनुसार उसकी बात माननी पड़ती है । वह अपने वरदान देने से बड़े लज्जित होते हैं—

‘हृदय मनाव भोर जनि होई । रामहिं जाइ कहै जनि कोई ।’

दशरथ का यह निश्चय हमें तो उचित नहीं जान पड़ता । यद्यपि उन्होंने अपना वचन कैकेयी को दे दिया था, तो भी वे उसका सब अवस्थाओं में प्रतिपालन करने के लिए बाध्य नहीं थे । उन्होंने

यह समझते हुए वचन दिया था कि कैकेयी राम के विरुद्ध कभी कोई वरदान नहीं माँगेगी। राम की ही शपथ, खाकर वचन देना इस बात का प्रमाण है—‘भामिनि राम शपथ सत मोही।’ यद्यपि यह रघुकुल-रीति थी कि ‘प्राण जाहिं बरु वचन न जाई’ तथापि *दूसरी ओर यह भी ता रघुकुल-रीति थी कि युवराज-पद सबसे बड़े पुत्र ही को मिले, अतएव राजा दशरथ ने जब रघुकुल-रीति तोड़ी ही, तो पहली रीति तोड़ देते, जिससे सब काम बन जाता। हम समझते हैं कि दशरथ को उस विपत्ति के समय में इस दूसरी रीति का ध्यान न रहा होगा, नहीं तो वह ऐसा निश्चय कदापि न करते।

तीसरा धर्म-संकट रामचन्द्रजी के सम्मुख उपस्थित होता है। उनका धर्म-संकट यह है कि वे पिता की आज्ञा मानकर वनवास करें अथवा उसे अनुचित समझकर अयोध्या में रहे और राज्य करें। आज रामचन्द्रजी को कुलगुरु वशिष्ठ उनके घर जाकर उन्हें उनके राज्याभिषेक की सूचना देते हैं, जिसे सुनकर उनका सहज शुद्ध स्वभाव उसमें अनौचित्य पाता है। उनका स्वभाव उनसे यह कहलाता है—

‘बिमल वंश यह अनुचित एकू । अनुज बिहाइ बड़ेहिं अभिषेकू ।’

* बिमल वंश यह अनुचित एकू ।

अनुज बिहाइ बड़ेहिं अभिषेकू ॥

दूसरे ही दिन उनको एक बिलकुल विपरीत आज्ञा मिलती है।
कैकेयी की आज्ञा पाकर सुमत रामचन्द्र को राजा दशरथ के पास
बुलाने जाते हैं। कैकेयी से पूछने पर उन्हें सब बात मालूम होती
है। राम को विदित होता है कि उन्हें चौदह बरस के लिए
वनवास की आज्ञा मिली है। यद्यपि यह आज्ञा पहले दिन के
निश्चय के बिलकुल विपरीत है, परन्तु उसे मानने में वे तनिक
भी सकोच नहीं करते, उसे अपना बड़ा भाग्य समझते हैं।

‘सुन जननी सोइ सुत बड़ भागी । जो पितु-मातु बचन अनुरागी ।’

यदि सच पूछा जाय तो राम के सामने यह धर्म-संकट आता
ही नहीं है कि वह वन को जाय या न जाय। वे तो माता-पिता
के आज्ञाकारी पुत्र हैं। उन्हें वन जाने में प्रसन्नता होती है
और यह प्रसन्नता और भी बढ़ जाती है, जब यही उनके पिता
माता की भी आज्ञा है। वे कहते हैं—

‘मुनिगन मिलनु विसेपि वन, सबहि भौंति हित मोर ।’

तेहि महुँ पितु आयसु बहुरि, सम्मति जननी तोर ॥

भरत का राज्य पाना भी राम के लिए कैसा आनंद-प्रद है—

‘भरतु प्रानप्रिय पावहिं राजू ।

विधि सब विधि मोहिं सनमुख आजू ॥

राम वहाँ से आकर हँसते हुए कौशल्या के पास पहुँचे और
उनको वनवास का समाचार इस भाँति सुनाया—

‘पिता दीन्ह मोहिं कानन राजू । जहँ सब भौंति मोर बड़ काजू ॥

और उनसे बन जाने की आज्ञा माँगी । राम ने यहाँ 'अनुचित उचित विचार तज' कर और 'पितु वैन' पालन करके अपूर्व पितृ-भक्ति दिखलाई है । हमे यहाँ यह विचार करना है कि रामचन्द्रजी ने जो अपना कर्तव्य निश्चित किया, वह ठीक है या नहीं । इस प्रश्न पर तुलसीदासजी के समकालीन तथा उनके परिचित सुकवि रहीम अपनी सम्मति इस भाँति देते हैं—

‘अनुचित वचन न मानिये, यदपि गुरायसु गाढ़ि ।

है ‘रहीम’ रघुनाथ तैं, सुजरा भरत को बाढ़ि ॥

इस विषय पर दो प्रकार से विचार करना उचित है । यदि हम राम को आदर्श पुत्र और—

‘प्रसन्नतां यो न गतोभिषेकतस्तथा न मम्लो वनवासदुःखतः’

वाले विचारों को मानकर विचार करें तो उनका इस विषय का निर्णय सर्वथा उचित जँचता है । दूसरी ओर यदि हम राम को राजनीतिज्ञ मान लें, तब तो यही कहना पड़ता है कि राम ने बन जाकर भारी भूल की । हम देखते हैं कि सारी अयोध्या को उनके बन जाने की आज्ञा सुनकर दुःख हुआ है और अयोध्यावासी राजा दशरथ की इस आज्ञा को अनुचित मानते हैं । अतएव राम सहज ही से बन न जाकर युवराजपद ले सकते थे । राम यह भी जानते हैं कि राजा दशरथ स्वयं भी उनके इस आज्ञा-उत्प्लवण ही से सुखी होंगे ।

वे उनके बिना जी नहीं सकते। उधर भरत भी उनके इतने भक्त हैं कि सभ को युवराजपद ले-लेने में उन्हें प्रसन्नता ही होगी। रघुकुल-रीति तो यह थी ही कि युवराजपद सबसे बड़े को मिले। अतएव राम अपने पिता की आज्ञा को न मानकर सारी आपत्तियों का निवारण कर सकते थे। परन्तु राम को तो यह रीति पहले ही अनुचित जान पड़ी थी, तब वे भला पितृ-आज्ञा उल्लंघन करके युवराजपद कैसे स्वीकार करते।

राम का बन जाना निश्चित होते ही एक साथ कई पात्रों पर धर्म-संकट आ पड़ते हैं। कौशिल्या राम को बन भेजे या न भेजे, सीता राम के साथ बन जाँय या घर रहे, यही प्रश्न लक्ष्मण के सामने भी है। सुमित्रा लक्ष्मण को राम की सेवा में भेजे या नहीं और स्वयं राम इन दोनों को बन ले जाँय या घर ही पर रहने की आज्ञा दें, एक अजब गड़बड़ी पैदा हो गयी है। प्रायः प्रत्येक मुख्य पात्र के हृदय में दो विरोधी कर्तव्यों का युद्ध हो रहा है। यहाँ हम इन सब पर क्रमशः विचार करेंगे।

कौशिल्या को राम-वनवास की आज्ञा सुनकर एक बड़ा भारी धक्का पहुँचता है। कहाँ तो वे इस विचार में मग्न हैं कि आज राम को युवराजपद मिलेगा और कहाँ बिना किसी पूर्व सूचना के एकबारगी उनको राम वनवास की खबर मिलती है। यदि उन्हें इस बात की पहले से तनिक भी शका होती, तो उनके हृदय पर इतनी अधिक चोट न बैठती। वे राम-वनवास की बात

सुनकर बड़े ही धर्म-संकट में पड़ जाती है। कौशिल्या के धर्म-संकट को गोस्वामीजी ने इस भाँति वर्णित किया है—

राखौ सुतहि करौ अतुरोधू । धरम जाइ अरु बंधुविरोधू ॥
कहौ जान बन तौ बड़ि हानी । सकट-सोच-बिगस भै रानी ॥

इस कठिनाई को सुलझाने की एक युक्ति कौशिल्या के ध्यान में आती है। वह राम से यह पूछती है कि बन जाने की आज्ञा तुमको केवल तुम्हारे पिता ने ही दी है या कैकेयी ने भी। यदि पिता ने ही आज्ञा दी हो, तो मैं तुम्हें बन न जाने की आज्ञा देती हूँ और तुम माता की आज्ञा पिता की आज्ञा से बड़ी जान कर घर पर रहो।

‘जौ केवल पितु आयसु ताता । तौ जनि जाहु जानि बड़ि माता ।’

परन्तु वहाँ तो माता व पिता दोनों की यही आज्ञा है, यह जानकर फिर कौशिल्या संकट में पड़ जाती है। अंत में उनका स्त्री-धर्म तथा राम और भरत दोनों के प्रति समान प्रेम उनसे राम को बन जाने की आज्ञा दिला देता है।

‘बहुरि समुक्ति तिय धरमु सयानी । राम-भरत दोउ सुत सम जानी ।
तात जाउँ बलि कीन्हहु नीका । पितु आयसु सब धरम क टीका ।’

कौशिल्या के इस निर्णय पर विचार करते समय यद्यपि उनके स्त्री-धर्म को मातृ-धर्म पर प्रधानता देना कुछ अनुचित प्रतीत होता है, परन्तु उनका भरत को राम ही के समान अपना

पुत्र समझने का विचार इस अनौचित्य को विलकुल दूर कर देता है। यदि किसी माता के दो समान पुत्र हो और उनमें एक को वनवास व दूसरे को युवराजपद मिलनेवाला हो, तो वह कैसे यह कहेगी कि दूसरे को युवराजपद न देकर पहले को दिया जाय। अतएव कौशल्या का यह निर्णय अनुचित नहीं जान पड़ता।

राम के वनवास की बात सुन सीताजी व्याकुल हो उठी। उनकी इच्छा यह हुई कि राम हमको भी अपने साथ ले चलें, परन्तु इस बात का विश्वास नहीं हुआ कि राम उन्हें ले ही चलेगे। अतएव वे सोचती है—

‘की तनुप्रान कि केवल प्राना । विधि करतव कछु जाइ न जाना ।’

यह तो सीताजी निश्चय जानती है कि यदि राम उन्हें साथ न भी ले जायेंगे, तो भी उनके प्रान अवश्य ही राम के साथ जायेंगे। सीताजी को पहले कौशल्याजी घर रहने के लिए समझाती है, परन्तु यह समझकर कि शायद राम के समझाने का उन पर ज्यादा असर पड़े, वह राम से कहती है—

‘जौ सिय भवन रहै कह अंवा । मोहिं कहँ होहि बहुत अवलंबा ।’

राम सीता को अपनी माता के सामने समझाने में सकुचते हैं, परन्तु फिर अवसर का विचार करके सीता को शिक्षा देते हैं। वे वन के तरह-तरह के कष्ट बताकर और सीता की

सुकुमारता से उनकी तुलना करके, उन्हें हतोत्साह करना चाहते हैं। सीता यह सब सुनकर भी अपने निश्चय पर दृढ़ रहती है और राम की इन बातों का उत्तर बड़ी सुन्दरता से देती है। वे व्यंगमय वचनों में राम से कहती हैं—

‘मैं सुकुमारि नाथ बन जोगू। तुमहिं उचित तप, मोकहँ भोगू।’

राम अब सीता को दूसरी ही प्रकार से समझाते हैं। वह सीता से कहते हैं कि तुम घर पर माता-पिता की सेवा करने के लिए रहो; माता-पिता की सेवा करना तुम्हारा धर्म है। जब वे हमारे बिछोड़ से दुखी हो, तब तुम उन्हें अपनी ‘मृदुबानी’ से समझाना। सीताजी को यह सब शिक्षा अनुचित जान पड़ती है। पतिव्रत के सामने ‘सादर सास-ससुर-पद-पूजा’ उन्हें फीकी जँचती है। अतएव वे कहती हैं—

‘मैं पुनि समुझि दीख मन माही। पिय वियोग सम दुख जग नाही।’

x

x

x

‘तनु धनु धामु धरनि सुरराजू। पतिविहीन सब सोक-समाजू।’

अन्त में उनका बन जाना तय हो जाता है और वह भी कौशल्या से विदा माँगती है।

हमें सीताजी का यह निश्चय बिलकुल उचित जान पड़ता है। स्त्री का कर्तव्य यही है कि वह पति का विपत्ति में भी साथ

न छोड़े, फिर भला सीता जैसी आदर्श स्त्री का तो यह कर्तव्य होना ही चाहिए।

रामचन्द्रजी के अनन्य भक्त लक्ष्मण ने जब राम-वनगमन का समाचार सुना, तो वे घबड़ा गये। उनके मन में यह शका आने लगी—

‘मोकहँ काह कहब रघुनाथा । रखिहहिं भवन कि लेहहिं साथा ।’

राम उनको भी घर रहने की शिक्षा देते हैं और कहते हैं कि माता-पिता को सांत्वना देते रहना। लक्ष्मण अपने आराध्य-देव राम के वचनों का उत्तर नहीं दे सकते। उनकी समझ में राम की बात को काटना अनुचित होगा, परन्तु घर पर न रहने की बेबसी को वे अपनी आकृति द्वारा प्रकट कर देते हैं वे एकवारगी कह उठते हैं—

‘नाथ दासु मै स्वामि तुम्ह तजहु त कहा बसाइ ।’

×

×

×

‘भोरे सबइ एक तुम स्वामी । दीनबंधु उरअन्तरजामी ।’

राम को लक्ष्मण की ऐसी दृढ़ प्रीति देखकर उन्हें वन ले चलने की रवीकृति देना ही पड़ती है।

लक्ष्मण का यह कर्तव्य साधारण दृष्टि से बहुत उचित नहीं जान पड़ता। अवश्य ही किसी मनुष्य का कर्तव्य

अपने भाई के प्रति उतना नहीं होना चाहिए, जितना अपने माता-पिता के प्रति, फिर ऐसे विशेष अवसर पर, जब कि भरत व शत्रुघ्न भी घर पर नहीं हैं और माता-पिता पर विपत्ति पड़ी है, लक्ष्मण का अपने पिता की ओर अधिक ध्यान देना चाहिए था। यह तो बात ही और है कि लक्ष्मण राम ही को सर्वस्व समझते हो— ‘मोरे सबइ एक तुम स्वामी ।’

लक्ष्मण का सुमित्रा के पास बन जाने की आज्ञा लेने जाते ही सुमित्रा पर भी धर्म-संकट आ जाता है। वे मोह में फँसकर लक्ष्मण को बन जाने से रोके या उन्हें बन भेजे। इस सम्बन्ध में सुमित्रा का निर्णय सर्वथा स्तुत्य है। यद्यपि लक्ष्मण अपनी माता से आज्ञा माँगने में सकुचते हैं—

‘माँगत बिदा समय सकुचाही। जाइ संग, बिधि, कहहि कि नाही ।’

परन्तु सुमित्रा अपने मोह को दबाकर लक्ष्मण को बन जाने की आज्ञा देने में तनिक भी नहीं सकुचती, वरन् उन्हें राम-जानकी की सेवा करने का उपदेश देती है। वे अपने धर्म-संकट को तुरन्त ही दूर करके अपना कर्तव्य निश्चित कर लेती हैं। उनकी निम्नलिखित सीख बड़ी ही जोरदार है—

‘तात तुम्हारि मातु वैदेही। पिता राम सब भौति सनेही ।’

×

×

×

‘जौ पै सीख-रामु बन जाही। अबध तुम्हार काज कुछ नाही ।’

×

×

×

‘जेहि न राम बन लहहिं कलेसू । सुत सोइ करेहु इहै उपदेसू ।’

सुमित्रा में मोह को अपने हृदय से दूर हटा देने की शक्ति है । उनका लक्ष्मण को उपदेश आदर्श भ्रातृ-भक्ति का उपदेश है ।

यदि सच पूछा जाय, तो अयोध्याकांड भर में धर्म-संकट केवल भरत ही पर पड़ता है । वे दो विरोधी कर्तव्यों के बीच में बुरी तरह पिस रहे हैं । एक ओर माता-पिता की उनके लिए यह आज्ञा है कि वह राज्य स्वीकार करें । कुल-गुरु इत्यादि भी उनको राज्य स्वीकार करने के लिए ही जोर दे रहे हैं । दूसरी ओर उनका अन्तःकरण उनसे बार-बार कह रहा है कि यह आज्ञा अनुचित है । राम के साथ बड़ा ही अन्याय किया गया है, राज्य पाने के अधिकारी वे ही हैं, अतएव तुम यह पद स्वीकार न करो ।

भरत अपने ननिहाल से लौटकर अयोध्या चले आ रहे हैं । भौंति-भौंति के अपशकुनों से उन्हें भावी अनिष्ट की सूचना मिल रही है । कैकेयी से मिलते ही वे अपने पिता तथा राम आदि की कुशल पूछते हैं । कैकेयी अपने मन में समझती है कि भरत उसके बरदानों की बात सुनकर बहुत प्रसन्न होंगे । वे कहती हैं—

‘तात बात मैं सकल सँवारी । भइ मंथरा सहाय बिचारी ।’

परन्तु भरत ज्यों ही दशरथ की मृत्यु तथा राम, सीता और

लक्ष्मण के वनवास की सूचना पाते हैं, त्योही वे बड़े ही दुखी होते हैं। सबसे अधिक दुःख उन्हें इस बात का है कि उनके ही कारण इतना उपद्रव हुआ है। उनकी ही भलाई के लिए उनकी माता ने इतना बड़ा अनर्थ कर डाला। अतएव वे कह उठते हैं—

‘बर माँगत मन भइ नहिं पीरा । गरि न जीह मुँह परेउ न कीरा ।’

×

×

×

कइकइ कत जनमी जग मांभा । जो जनमति भइ काहे न बांभा ।
कुल कलंक जेहि जनमेउ मोही । अपजस भाजन प्रियजन द्रोही ।’

भरतजी तुरन्त कौशिल्या के पास जाते हैं। उन्हें अब यह बात आवश्यक जान पड़ती है कि वे कौशिल्या आदि को यह विश्वास दिला दें कि वे स्वयं इस षडयंत्र से बिल्कुल अलग थे। वे सैकड़ों शपथ खाते हैं कि मेरी सम्मति से ये बरदान कदापि नहीं माँगे गये हैं।

‘जे अघ मातु-पिता सुत मारे । गाइ-गोठ महिसुरपुर जारे ।
जे पातक उपपातक अहही । करम-वचन-मन-भव कवि कहहीं ।
ते पातक मोहि होहु बिधाता । जौं एहु होइ मोर मत माता ।’

‘जे परिहरि हरिहर चरन, भजहिं भूत घनघोर ।
तेहि कै गति मोहिं देहु बिधि, जौ जन्नी मत मोर ॥’

परन्तु वहाँ तो इन शपथों की आवश्यकता ही नहीं थी।

कौशिल्या का मन उनकी ओर से बिल्कुल साफ था । तो भी भरत को यह निश्चय कराने के लिए कि उन्हें उनकी नेकनीयती का पूर्ण विश्वास है, कौशिल्या को यह कहना पड़ता है—

‘मत तुम्हारे एह जो जग कहही । सो सपनेहुँ सुख सुगति न लहही।’

राजा दशरथ के शव का दाह-संस्कार आदि करने के बाद वशिष्ठजी भरत को ज्ञानोपदेश करते हैं और उनसे पिता की आज्ञा मानने का अनुरोध करते हैं ।

‘अनुचित उचित विचार तजि, जे पालहिं पितु बयन ।

ते भाजन सुख सुजस के, बसहिं अमरपति अयन ॥’

ये उपदेश भरत के ध्यान में बिल्कुल नहीं आते । वे अपनी बात पर दृढ़ रहते हैं और यह विचार करते हैं कि वे राम को बन से लौटाकर सिंहासन पर बैठाएं और स्वयं उनके बदले बन-वास करें । अतएव वे माताओं, कुलगुरु वशिष्ठ तथा समस्त फौज को लेकर राम-जानकी से मिलने चल दिये । चित्रकूट पहुँचकर भरत राम से मिले और उन्हें हर तरह से घर लौट चलने के लिए विवश किया, परन्तु राम ने बन से न लौटने की दृढ़ता दिखाई, और भरत को भी पिता की आज्ञा पालन करने का उपदेश दिया । यह बात ध्यान देने योग्य है कि इस अवसर पर वशिष्ठजी भी भरत की ओर से पैरवी कर रहे हैं और राम से राज्य स्वीकार करने को कहते हैं । भरत ने अपने नम्र निवेदन को इस भाँति प्रकट किया है—

‘सानुज पठइय मोहि बन, कीजिय सबहिं सनाथ ।

नतरु फेरि यहि बंधु दोउ, नाथ चलौ मै साथ ॥’

इससे यह प्रकट होता है कि भरत राम को अयोध्या लौटा ले चलने पर उतना जोर नहीं देते, जितना कि अपना राम के साथ रहने और उनकी सेवा करने पर । राम भरत को अयोध्या का प्रबन्ध करने के लिए लौटाना ही चाहते हैं और उन्हें अत्यन्त गम्भीर उपदेश देते हैं, जिसे सुनकर भरत को विवश होकर कहना पड़ता है—

‘अब कृपाल जस आयसु होई । करौ सीस धरि सादर सोई ।

सो अवलंब देउ मोहिं देई । अवधि पार पावौ जेहि सेई ।’

यहाँ पर राम ने भरत को राज्य-शासन सम्बन्धी उपदेश दिया है । यह उपदेश तो भरत को बहुत उचित जँचा, परन्तु बिना किसी आधार के उनका मन शांत न हुआ ।

‘बन्धु प्रबोध कीन्ह बहु भांती । बिनु अधार मन तोषु न सौंती ।

अतएव राम ने उनको अपनी खड़ाऊँ दे दी और भरत उन्हें सादर लेकर चल दिये ।

‘प्रभु करि कृपा पांवरी दीन्हि । सादर भरत सीस धरि लीन्हि ।’

उन्ही खड़ाउओं को सिंहासन पर रखकर और स्वयं तपस्वी और सेवक के समान रहकर राज-काज करने लगे । अब उनका यह नित्य-कर्म होगया—

‘नित पूजत प्रभु पौवरी, प्रीति न हृदय समाति ।

मोंगि मोंगि आयसु करत, राज-काज बहु भोंति ॥

जितना ही बिकट धर्म-संकट भरत के सामने उपस्थित हुआ है उतना ही अच्छा उन्होंने उसका निर्वाह भी किया है। उन्होंने एकवारगी राज्यसिंहासन स्वीकार न करके अपनी उदारता दिखाई है, अपने मन को भी समझा लिया है, और अन्त में राज-काज भी अव्यवस्थित नहीं होने दिया है। राजा के कर्तव्य करते हुए भी उन्होंने राज्य के आनन्द का भोग नहीं किया है। उन्होंने अपने पिता की आज्ञा का उल्लंघन भी किया और उसका पालन भी किया है। राज्य-भार तो अंत में ग्रहण ही किया, परन्तु साथ ही उन्होंने यह भी दिखा दिया कि वास्तव में राज्य पर उनका कोई अधिकार नहीं है। वह तो राम ही को मिलना चाहिए था। राज-काज तो आप स्वयं सँभालते हैं, परन्तु राज्यसिंहासन पर राम की पादुका बैठी हैं। यदि भरतजी सीधे ननिहाल से आते ही राज्य ग्रहण कर लेते, तो वह केवल आज्ञाकारी पुत्र ही कहलाते, परन्तु ऐसा न करने से उनका चरित्र बहुत उज्ज्वल हो गया है। यहाँ यह न समझ लेना चाहिए कि भरत वास्तव में राज्य करना चाहते थे; परन्तु अपने चरित्र को उज्ज्वल करने ही के लिए उन्होंने इतना दिखावा किया है। ऐसा समझना भरतजी को एक कमीना राजनीतिज्ञ मानना होगा और साधु भरत के प्रति अन्याय कभी क्षम्य नहीं हो सकता।

अन्त में हम देखते हैं कि इस कांड भर में वास्तव में केवल तीन धर्म-संकट आते हैं। पहला राजा दशरथ पर, दूसरा कौशल्या पर, और तीसरा भरत पर। सब से बड़ा धर्म-संकट भरत के सम्मुख है और उसका निर्वाह भी उसी के अनुरूप हुआ है। हम दशरथ के धर्म-संकट-निर्वाह से सन्तुष्ट नहीं हैं। उनका अपनी कुटिल स्त्री से प्रतिज्ञावद्ध होकर उसीके वचन को सब परिस्थितियों में प्रतिपालन करना ठीक नहीं जँचता। उन्हें ऐसे अनुचित निर्णय का फल भी उनकी मृत्यु के रूप में तुरन्त ही मिल गया। कौशल्या ने अपने धर्म-संकट का हमारे विचार में उचित निर्वाह किया है।

यहाँ पर यह दिखा देना अनुचित न होगा कि हमारे कवियों की रचनाओं में धार्मिकभावों के आजाने के कारण, कला की दृष्टि से, उनमें कैसी अमम्बद्धता आ जाती है। इतना सब उपर्युक्त विचार करने के बाद भी ज्योंही हम इस बात को याद दिलानेवाली कोई पंक्ति पढ़ते हैं कि राम, दशरथ आदि पात्र जो कुछ कहते या करते हैं वह अपनी प्रेरणा से नहीं, बल्कि एक और ही कार्य के निमित्त; तो इन पात्रों के कार्यों की वास्तविकता जाती रहती है। कौशल्या व दशरथ का राम के लिए विलाप, सीता का बन जाने के लिए अनुरोध आदि बातें बनावटी और अवास्तविक लगने लगती हैं। ऐसा जान पड़ता है कि राम, दशरथ, सीता आदि पात्र किसी नाटक का अभिनय कर रहे हैं। —बलभद्रप्रसाद गुप्त

कविवर नन्ददास

की

रास-पञ्चाध्यायी

जिस समय महाप्रभु बल्लभाचार्य उत्तरीय भारत में अपने
प्रस्तावना सिद्धान्तों का प्रतिपादन कर रहे थे, उस समय
ब्रजभाषा प्रौढ़ता के पद पर पहुँच चुकी थी,
उसमे उच्चकोटि का साहित्य निर्माण करने की शक्ति आ
गई थी, किन्तु अभी तक भाषा पर किसी का ध्यान विशेष
रूप से आकर्षित नहीं हुआ था। वह समय धार्मिक आन्दोलन
का था। चारों ओर धर्म-जागृति की लहर उमड़ रही थी।

किसे परवा थी जो भाषा के सौष्ठव पर ध्यान देता ? यही क्या कम था कि कुछ वर्ष पहले “काशी का जुलाहा” अपनी ‘रमैनी’ और ‘बीजक’ में भाषा का कुछ राग अलाप गया था। चाहे उसका उद्देश अपने ‘पंथ’ का प्रतिपादन ही क्यों न रहा हो, किन्तु उसने अपनी भद्दी भाषा में भी वह सजीवता भरी कि हमारी भाषा के आचार्य भी उसकी भाषा की सादगी और सजीवता का लोहा मानने के लिए तैयार हैं। यद्यपि कबीर साहब का उदाहरण सामने मौजूद था, किन्तु बल्लभाचार्य के पूर्ववर्ती आचार्यों ने भाषा को बोलचाल का खिलौना ही समझकर छोड़ दिया था। पर इस समय भाषा का भाग्य ही दूसरा होता था। बल्लभाचार्य के नये मत-प्रचार के इस परम उद्वेलित महासागर में भी भाषा-सौन्दर्य की एक ऐसी लहर आई, जिसका रूप-सौन्दर्य सारे संसार ने देखा। धर्म के महत्त्व से भाषा का महत्त्व कही आगे बढ़ गया। जिस भाषा के सहारे नया मत जनता में फैलाया जा रहा था, वह धर्म तो एक ओर रहा, भाषा सर्वत्र व्याप्त हो गई।

ब्रजभाषा की इस उन्नतावस्था ने कवियों के हाथ में ऐसी सामग्री दी, जो वास्तव में विश्व-साहित्य का निर्माण कर सकती थी। एक ओर तो भाषा का उन्नत स्वरूप “करतलगत आमलक” की भोंति कवियों के निकट था, दूसरी ओर थी बल्लभाचार्यजी की राधा-कृष्ण की प्रेम-कहानी। एक

ओर उत्तम रंग था, तो दूसरी ओर चित्रपट । ऐसी अवस्था में काव्य-चित्र के निर्माण में रुकावट ही क्या थी । एक साथ हजारों लेखनियों चल पड़ी । सभी में राधा-कृष्ण का नाम था, ब्रजभाषा का मधुर रंग था, और भावुक हृदय की उत्सुक उमङ्ग थी । पर सभी लेखनियों एक ही कथा को एक ही भौंति नहीं लिख सकी—अव्वल, दोयम, सोयम का मज़मून हटाय़े नहीं हट सका ।

बल्लभाचार्यजी के चार शिष्य थे । वे भी बल्लभाचार्यजी के स्वरो में श्रीकृष्ण-चर्चा किया करते थे । बल्लभाचार्यजी के एक पुत्र भी था, जिनका नाम बिट्टलनाथ था । बिट्टलनाथ ने भी शिष्य बनाने में अपने पिता का अनुकरण किया । उन्होंने भी चार शिष्य बनाये । इस प्रकार अपने और पिता के चार-चार शिष्यों को मिलाकर उन्होंने 'अष्टछाप' की स्थापना की । प्रस्तुत कवि नन्ददासजी उसी 'अष्टछाप' में बिट्टलनाथ के शिष्य थे । शिष्यत्व के सिवाय उन्होंने काव्य की वह प्रतिभा दिखलाई कि उनका शिष्यत्व उनके कवित्व से कोसों दूर पीछे रह गया । उन्होंने भी राधा-कृष्ण की उपासना में लीन होकर लेखनी उठाई । तन्मय होकर उन्होंने जो कुछ लिखा, वह अद्वितीय है । उन्होंने मानो माधुर्य के प्याले में अपनी लेखनी डुबाकर लिखा था । हमें नन्ददासजी की कविता पढ़ कर जयदेव के—

‘ललित लवंग लता परिशीलन कोमल मलय समीरे ।’

आदि पद याद आ जाते हैं ।

नन्ददासजी ने मुख्यतः चार-पाँच ग्रन्थों की रचना की है । उन सभी में ‘रासपञ्चाध्यायी और भँवरगीत’ मुख्य हैं । केवल यही ग्रन्थ कवि को अमर कर देने के लिए पर्याप्त है ।

शिवसिंह-सरोज के अनुसार यह ग्रन्थ संवत् १५८५ के लगभग बना । यह संवत् केवल अनुमान पर रचना-काल ही निर्भर है, क्योंकि स्वयं नन्ददासजी ने किसी भी स्थान पर न तो अपने ग्रन्थ की तिथि का और न अपनी आयु ही का विवरण दिया है । भक्तमाल में भी इनकी आयु का कोई विवरण नहीं है । अतएव जब तक हमें कोई निश्चित तिथि न मिले, तब तक हमें शिवसिंह के अनुमान पर ही संतोष रखना होगा ।

इसकी रचना के विषय में नन्ददासजी ने स्वयं अपनी पुस्तक के प्रारम्भ में एक कारण दे रचना का कारण दिया है:—

परम रसिक इक मित्र, मोहिं तिन आज्ञा दीनी ।

ताही ते यह कथा यथामति भाषा कीनी ॥

नन्ददास का यह मित्र कौन था, इस विषय में अनेक मत हैं । अधिकतर यही अनुमान किया जाता है कि गंगाबाई

विठ्ठलनाथजी की एक शिष्या थी, नन्ददासजी की उन्हीं से मित्रता थी और उन्हीं के कहने पर उन्होंने रासपञ्चाध्यायी की रचना की ।

रासपञ्चाध्यायी में श्रीकृष्ण की रास-लीला रसीले दोहा और रोला छंद में वर्णित है । इसमें कुल पाँच कथानक अध्याय हैं । प्रथम अध्याय के प्रारम्भ में शुकदेवजी का शिख-नख वर्णन बड़ी ही मनोहर रीति से किया गया है । तत्पश्चात् श्रीवृन्दावन की छवि के वर्णन के साथ शरद्-रजनी की शोभा अङ्कित की गई है । उसी समय हम श्रीकृष्ण को मुरली में स्वर भरते हुए पाते हैं । फलतः सभी ब्रजगोपिकाएँ उस मुरली-स्वर से आकृष्ट हो उसी वन में आ जाती हैं । पर जब श्रीकृष्ण उन्हें स्त्री-धर्म की शिक्षा देकर घर लौट जाने के लिए कहते हैं तो वे सभी “बालमृगन की माल” के समान स्तब्ध रह जाती हैं । इस अवसर पर गोपियों की दशा का बड़ा ही भाव-पूर्ण चित्र खींचा गया है । कभी उलहना दिया गया है, कभी प्रेम-प्रदर्शित किया गया है, और कभी मरने का भय दिखलाया है । अंत में मनमोहन गोपियों की बात मानकर कुञ्ज में विहार करते हैं । इस पर गोपियों का हृदय कुछ गर्हित हो उठता है । यह देखकर श्रीकृष्ण कुछ देर के लिए अतर्धान हो जाते हैं । यही रासपञ्चाध्यायी का पहला अध्याय समाप्त होता है ।

द्वितीय अध्याय में गोपिकाएं श्रीकृष्ण को प्रत्येक कुञ्ज में खोजती हुई लता-वृक्षों से कृष्ण का पता पूछती हैं। यह वर्णन बहुत ही सरस और करुणा से ओतप्रोत है।

तृतीय अध्याय में गोपिकाओं का सच्चा और मनोहर प्रलाप है। कहीं-कहीं उनका उपालम्भ बहुत ही मनोहर है। वे सभी कृष्ण से पुनः दर्शन देने की याचना करती हैं। व्याकुलता का बड़ा ही विदग्ध चित्र खींचा गया है।

चतुर्थ अध्याय में श्रीकृष्ण पुनः प्रकट होते हैं और गोपिकाएं विरह के पश्चात् बड़ी उत्सुकता और उमङ्ग के साथ मिलती हैं। यह मिलना बड़ा ही स्वाभाविक और सुन्दर है। अंत में श्रीकृष्ण गोपियों से अपने अपराध की क्षमा माँगते हैं।

पाँचवें अध्याय में श्रीकृष्ण की रास-लीला का बड़ा ही सुन्दर वर्णन है। पद-योजना इस प्रकार की गई है कि रास का दृश्य आँखों के सामने खिंच जाता है। फिर जल-क्रीड़ा होती है और प्रातःकाल होने के पूर्व गोपियाँ अपने-अपने स्थान को चली जाती हैं। अध्याय के अन्त में नन्ददासजी ने कथा का माहात्म्य कहकर इस “उज्ज्वल रस-माल” को अपने कण्ठ में बसने की प्रार्थना की है।

नन्ददासजी ने अपनी रास पञ्चाध्यायी का कथानक मुख्यतः

आधार भागवत ही से लिया है। उसमें अनेक स्थलों पर भागवत की कथा का ही रूपान्तर है, किन्तु

हम यह नहीं कह सकते कि नन्ददासजी ने भागवत के वे अश चुरा लिये हैं अथवा उनकी नकल कर ली है। उन्होंने जो बातें भागवत से ली हैं, वे इस प्रकार व्यक्त की गई हैं कि उन पर मौलिकता का रङ्ग नजर आता है। उनकी वर्णन-शैली और शब्द-माधुर्य में भागवत का अश भी नन्ददास कृत मालूम पड़ता है। यही नन्ददासजी की काव्य-शक्ति का उत्कृष्ट प्रमाण है। कथानक चाहे एक ही हो, किन्तु दोनों की वर्णन-शैली में विभिन्नता है। हम तो यही कहेंगे कि यद्यपि नन्ददासजी-रचित रास के पाँच अध्यायों के लिए भागवत दशमस्कन्ध के २९ से लेकर ३३ अध्याय तक के ऋणी हैं, किन्तु वे भावापहरण के दोषी कदापि नहीं ठहराये जा सकते।

रासपञ्चाध्यायी का दूसरा आधार हरिवंशपुराण कहा जा सकता है, क्योंकि उस पुराण के विष्णु-पर्व में उसी रास का वर्णन है, जिसका वर्णन नन्ददासजी ने अपनी पञ्चाध्यायी में किया है। पुराण में उसका नाम 'हल्लीस-क्रीडन' दिया गया है। इसी रास के आधार पर हम रासपञ्चाध्यायी को हरिवंश पुराण का ऋणी मान सकते हैं।

पञ्चाध्यायी का तृतीय आधार हम जयदेव का 'गीतगोविन्द' मानते हैं। यद्यपि गीतगोविन्द और रासपञ्चाध्यायी के कथानक में आकाश-पाताल का अन्तर है, तथापि दोनों की प्रवाह-गति, सधुरता और शैली एक ही साँचे में ढली हुई है। नन्ददास

जी ने कदाचित् गीत-गोविन्द के माधुर्य के वशीभूत होकर ही अपने काव्य की रचना की है। दोनों की भधुरता का ढँग एक ही है।

अब हमे रासपञ्चाध्यायी के काव्य पर विचार करना है।

मुख्यतः काव्य के दो उपादान होते हैं। प्रथम काव्य संसार-निरीक्षण और दूसरा कौशल। संसार-

निरीक्षण की क्षमता उस कवि मे होती है जो वाह्य और अन्त-प्रकृति के ध्यान मे अन्तर्हित होकर कल्पना और मनोवेगो के संयोग से अपने भावो की अभिव्यक्ति करता है। उसे संसार के भिन्न-भिन्न व्यापारो का पूर्ण ज्ञान रहता है। वह प्रज्ञाचक्षु होकर किसी भी वस्तु का उत्कृष्ट वर्णन करने मे समर्थ होता है। इसका विवेचन हम 'कौशल' की मीमांसा के बाद करेंगे।

काव्य के दूसरे उपादान 'कौशल' को हम दो भागो मे विभक्त करते हैं। प्रथम स्थान मे किसी कवि का कौशल तब प्रकट होता है जब वह अपने काव्य की अन्तरात्मा का स्वरूप निश्चित करता है—उसमें रस, गुण आदि की सृष्टि करता है। दूसरे स्थान में कवि का कौशल उस समय दृष्टिगत होता है जब वह काव्य का वाह्य रूप (पद्योजना, अलंकार, छन्द आदि) निर्धारित करता है। जो कवि जितना प्रतिभाशाली होगा वह उतनी ही उत्कृष्ट रीति से दोनों प्रकार के कौशल दिखलाने मे समर्थ

होगा । इसीके अनुसार हम नन्ददासजी के दोनो प्रकार के काव्य-कौशल पर विचार करेंगे ।

पहले काव्य की अन्तरात्मा का स्वरूप लीजिये । नन्ददासजी ने अपने काव्य में रस और गुण की सृष्टि बड़ी सुन्दरता के साथ की है । रसों में उन्होंने शृंगार, करुणा और शान्ति का बड़ी विशद रीति से वर्णन किया है । कुछ महाशयो (?) का कथन है कि नन्ददासजी ने अपनी रचना में शृंगार रस की प्रधानता रखी है और उसमें अश्लीलता की बू आ जाती है । किन्तु मैं यह पूछता हूँ कि शृंगार को प्रधान स्थान देने में दोष ही क्या है ? वह रसरज है । हाँ, यदि नन्ददासजी “प्राकृत शृंगार लिखते तो उनके महत्त्व में धब्बा लग सकता था, किन्तु उन्होंने जिस शृंगार का वर्णन किया, जिस भाव का प्रतिपादन किया, वह लौकिक नहीं, अलौकिक है, दिव्य है—स्तुत्य है ।” उदाहरणार्थ शुद्ध शृंगार रस के निम्न दो पंक्तियाँ ही पर्याप्त होगी—

इहि विधि विविध बिलास हास सुख कुंज सदन के ।

चले जमुनजल क्रीड़न, ब्रीड़न कोटि मदन के ॥

कितना सरस शृंगार-वर्णन है !

नन्ददासजी ने करुण रस के वर्णन करने में भी हृद करदी है ।
आँसुओं की स्वच्छ मालाओं में उन्होंने जो हृदय-वेधी भाव

गूँथे हैं, उन्हें हम केवल अनुभव कर सकते हैं, कह नहीं सकते ।
इस प्रकार का करुण रस हिन्दी-साहित्य में बहुत-कम है:—

प्रणत मनोरथ करत चरण सरसीरुह पिय के ।
कह घटि जैहै नाथ, हरत दुख हमरे हिय के ॥
कहँ यह हमरी प्रीति, कहाँ तुमरी निठुराई ।
मनि पखान ते खचै दई ते कछु न बसाई ॥
जब तुम कानन जात सहस जुगसम बीतत छिन ।
दिन बीतत जिहि भौंति हमहिं जाने पिय तुम बिन ॥
जब कानन ते आवत सुन्दर आनन देखै ।
तब यह बिधना क्रूर करि धरी नैन निमेषै ॥
अन्त में शान्त रस का कितना उज्ज्वल स्वरूप है ।

श्रवन कीरतन ध्यान सार सुमिरन को है पुनि ।
ज्ञान-सार हरि-ध्यान-सार, श्रुतिसार गुथी गुनि ॥
अघहरनी, मनहरनी सुन्दर प्रेम वितरनी ।
नन्ददास के कण्ठ बसौ नित मङ्गलकरनी ॥

रास पञ्चाध्यायी में दो गुणों की प्रधानता है । वे दोनों

गुण हैं, माधुर्य्य और प्रासाद । माधुर्य्य तो
इतनी उच्च श्रेणी का है कि हमें यह कहने

में सङ्कोच नहीं है कि यह कविता शहद से भी अधिक मीठी
है । प्रत्येक पद मानो अंगूर का एक गुच्छा है, जिसमें मीठा
रस भरा हुआ है । शब्दों की कोमलता भी हृदय-दरजे की है ।

पंक्तियों में न तो संयुक्ताक्षर हैं और न लम्बे चौड़े समास ही । शब्दों की ध्वनि ही अर्थ का निर्देश करती है । जो कुछ कहा गया है वह भी बहुत थोड़े शब्दों में और सुन्दरता के साथ । “अर्थ अमित अति आखर थोरे” । रास-वर्णन कितना मधुर और मनोहर है ।

नूपर कंकन किंकिनि करतल मंजुल मुरली ।

ताल मृदंग उपंग चंग एकै सुर जुरली ॥

मृदुल मधुर टंकार ताल भंकार मिली धुनि ।

मधुर जंत्र की तार भँवर गुंजार रली पुनि ॥

तैसिय मृदुपद पटकनि चटकनि कटतारन की ।

लटकनि मटकनि भलकनि कल कुंडल हारन की ।

सौवरे पिय के संग नृतत या ब्रज की बाला ॥

जनु घनमंडल मंजुन खेलति दामिनिमाला ॥

पदों में प्रसाद गुण का भी अच्छा स्थान है ।

नव भरकत मनि स्याम कनक मणिगण ब्रजबाला ।

वृन्दावन को रीझि मनो पहिराई माला ॥

काव्य का वाङ्मय रूप सजाने में भी नन्ददासजी का कौशल दर्शनीय है । पद-योजना का सुन्दर आयो-
पद-योजना, अलं-
कार, छंद जन है । मुख्य-मुख्य अलङ्कारों का विस्तार
और छन्द का स्वच्छन्द प्रवाह है । नीचे
के उद्धरणों में यह कथन और भी अधिक स्पष्ट हो जायगा ।

१ पदयोजना

या वन की वर बानक या वन ही वन. आवै ।

सेस महेस सुरेस गनेसहु पार न पावै ॥

× × ×

बैठे पुनि तिहिं पुलिनहि परमानन्द भयौ है ।

छविलिन अपनो छादन-छवि सुविछाय दयौ है ॥

२. अनुप्रास

हे चन्दन, मुखदंन सब की जरन जुड़ावहु ।

नँदनन्दन, जगवन्दन चन्दन हमहि बतावहु ॥

कोमल किरन अरुन मानो वन व्याप रही यो ।

मनसिज खेल्यो फाग घुमइ घुरि रहो गुलाल ज्यो ॥

३. रूपक—नव मरकत मणि श्याम, कनक मणिगण ब्रजबाला ।

४. उत्प्रेक्षा—वृन्दावन को रोम्भि मनो पहिराई माला ॥

इसके अतिरिक्त अन्य अलंकार भी सुन्दर रीति से सजाये गये हैं, पर स्थानाभाव से उन सबका वर्णन नहीं किया जा सकता ।

समस्त ग्रन्थ रोला और दोहा छन्दों में लिखा गया है । रोला

छन्द लिखने में नन्ददासजी को बहुत सफ-

छंद

लता मिली है । भावों के अनुसार ही छन्द

का प्रवाह है । किन्तु कही कही यति पर विचार नहीं किया गया । जैसे—

“मोहनलाल रसाल की लीला इनही सोहै” ।

बहुत से मिंगल के आचार्यों का कथन है कि रोला मे ११ और १३ मात्रा की यति से २४ मात्राएँ होनी चाहिए । इसके अनुसार नन्ददासजी की रचना मे यतिभंग दोष आ जाता है, किन्तु बाबू जगन्नाथदास “रत्नाकर” ने नागरी प्रचारिणी-पत्रिका मे “रोला के लक्षण” शीर्षक लेख मे सिद्ध कर दिया है कि—

“रोला छन्द मे ग्यारह मात्राओं पर विरति होना आवश्यक नहीं है, पर यदि हो तो अच्छी बात है ।” अतएव इस सिद्धान्त के अनुसार हम यति के सम्बन्ध मे नन्ददासजी को निर्दोष मानते है ।

अब नन्ददासजी की संसार-निरीक्षण शक्ति पर दृष्टि डालिए ।

कवि के मनोवेगों के साथ प्रकृति का गहरा सम्बन्ध है ।

भाव निरीक्षण इसका एक कारण है । मनोवेग मनुष्य के हृदय में स्वभावतः ही उत्पन्न होते है । उसके

बोलचाल मे—हावभाव मे—मनोवेगों की झलक ही नहीं रहती वरन् पूर्ण प्राधान्य रहता है । यदि यो कहे कि मनुष्य का बोलचाल और हावभाव मनोवेगों द्वारा ही शासित होता है, तो कोई अत्युक्ति न होगी । अतएव मनोवेगों की उत्पत्ति स्वभाव से ही होती है । स्वभाव और प्रकृति पर्यायवाची शब्द हैं । इसलिए हम इस सिद्धान्त पर पहुँच जाते हैं कि सच्ची कविता, जिसमे मनोवेगों

का साम्राज्य रहता है, प्रकृति के बाहर जा ही नहीं सकती । उनकी सृष्टि कवि के अतर्जगत में होती है । सच्ची कविता में जो बातें होंगी वे प्रकृति के अनुसार होंगी । इस प्रकार की कविता में हम सदैव 'स्वभावोक्ति' अलङ्कार पायेंगे । नन्ददासजी ने इस प्रकार की कविता करने में अपनी काव्य-कला का अच्छा परिचय दिया है । उन्होंने मनुष्य के हृदय के गूढ़तम भावों को बड़ी बारीक नज़र से देखकर उन्हें ललित शब्दों में स्पष्ट प्रकट कर दिया है । वे संयोग और वियोग के वास्तविक रहस्य को जानते थे । उन्हें इसका पूर्ण ज्ञान था कि अपने सुहृद् आत्मीय का अचानक वियोग हो जाने पर संयोग के विचारों से ओत-प्रोत हृदय में कैसा गूढ़तम परिवर्तन हो सकता है । वे यह भी जानते थे कि आँसुओं से भरी आँखों के सामने यदि अकस्मात् बिछुड़ा हुआ प्रियतम आ जाय तो हृदय की क्या दशा होगी । संयोग और वियोग की वास्तविक स्थिति मानो उन्होंने दूरबीन से देखी थी ।

वियोगिनी ब्रजबालाओं का स्वाभाविक वियोग-कथन कितना भावपूर्ण, कितना करुणाजनक है ।

नैन मूँदबो महा अख लै हौंसी हौंसी ।

मारत हो कित सुरतनाथ बिन मोल की दासी ॥

विष तैं जलते ब्याल अनल तैं दामिनि भरतैं ।

क्यों राखी नहि मरन दर्ई नागर नगधर तैं ॥

प्रेम में मीठे-मीठे उपालम्भ भी कितने स्वाभाविक होते हैं :—

जसुदासुत जनु तुम न भये, पिय अति इतराने ।

विस्व-कुसल कारन बिधना बिनती करि आने ॥

वियोग के बाद आकस्मिक संयोग की छटा कितनी स्वाभाविक है ।

कोउ चटपट सो भपटी, कोउ पुनि उरवर लपटी ।

कोउ गर लपटी कहत भले जू कान्हर कपटी ॥

कोउ नागर नगधर की गहि रहि दोउ कर पटकी ।

मनो नव घन ते सटकी दामिनि दामन अटकी ॥

प्रथम अध्याय में शरद् ऋतु की राका-रजनी खिली हुई है । उस निस्तब्ध एवं मनोरम काल में श्यामसुन्दर ने जोग-माया सी मुरली उठाई । वह ओठों के स्वर से मिली । ध्वनि उठी । कलगान चारों ओर गूँज उठा । ब्रजबनिताओं ने उस गाने को सुना । उनके हृदय उल्लसित हो उठे । जिस ओर से ध्वनि आ रही थी उसी ओर उन्होंने अपने पैर बढ़ा दिये । श्रीकृष्ण के कानों में धीरे-धीरे नूपुर की मधुर ध्वनि पहुँची । उस ध्वनि से श्रीकृष्ण कितनी सुन्दर रीति से सजग हुए—
मुनिये—

जिनके नूपुरनाद सुनत जब परम सुहाये ।

तब हरि के मन नयन सिमिटि सब स्रवननि आये ॥

रुनुक भुनुक पुनि भली भाँति सो प्रगट भई जब ।

पिय के अँग-अँग सिमिट मिले है रसिक नर्यन तब ॥

कितना स्पष्ट स्वाभाविक चित्र है ! मानो हम स्वयं श्रीकृष्ण को ऐसी उत्सुक और ध्यानावस्थित दशा में विचलित देखते हैं । गोपियों की नूपुरध्वनि सुनने के लिए उनके नेत्र और हृदय कानों के पास सिमट आये हों और जब नूपुर ध्वनि स्पष्ट हो जाती है तो उन्हें देखने के लिए श्रीकृष्ण का प्रत्येक अंग आँखों से मिलना चाहता है । केवल इसी स्थल से हमें ज्ञात हो जाता है कि नन्ददासजी में साधारण से साधारण भावों के अनुसार मुख पर आई हुई मुद्रा को उसी समय पहचानने की कितनी विलक्षण शक्ति थी । यह थी नन्ददासजी की स्वभावोक्ति और उनका उच्चकोटि का भाव-प्रदर्शन !

‘स्वाभाविक भाव-प्रदर्शन’ के अतिरिक्त ‘प्रकृति’ शब्द का

एक मतलब और है । वह है वाह्य जगत का प्रकृति-वर्णन नैसर्गिक सौन्दर्य । अंग्रेजी में इसे ‘नेचर पेन्टिङ्ग’

(Nature Painting) कहते हैं । इसके पर्याय हिन्दी में इसे ‘प्रकृति-वर्णन’ कहेंगे । यह प्रकृति-वर्णन कवि के वैयक्तिक सिद्धान्तों के अनुसार बदला करता है । अंग्रेजी में वर्डस्वर्थ (Wordsworth) का प्रकृति-वर्णन टेनीसन (Tennyson) के प्रकृति-वर्णन से सर्वथा भिन्न है । उसका कारण यह है कि वर्डस्वर्थ ने प्रकृति को सजीव मानकर अपनी सहचरी समझा

है; किन्तु टैनीसन ने प्रकृति को मानवीय विचारों के चित्र के लिए 'केवल चित्रपट समझा है। उसने प्रकृति का अस्तित्व हृदय के विविध विचारों के समयानुकूल प्रदर्शन के लिए ही माना है। हिन्दी के प्राचीन कवियों का भी प्रकृति के लिए अन्ततः यही विचार था। वियोग में उनकी प्रकृति वियोगिनी बनकर रोती थी और सयोग में उनकी प्रकृति में हर्ष के चिन्ह नज़र आते थे। यद्यपि यहाँ-वहाँ इस सिद्धान्त के कुछ प्रतिवाद अवश्य देखने में आते हैं पर मुख्यतः यह स्पष्ट है कि हमारे प्राचीन कवि टैनीसन की भाँति प्रकृति को अपने भावों ही के रंग में रँगते थे।

नन्ददासजी के प्रकृति-वर्णन पर तीक्ष्ण दृष्टि डालने से हम उसे तीन भागों में विभाजित कर सकते हैं:—

- (१) प्रकृति का सुख देनेवाला साधारण वाह्य चित्राङ्कन।
- (२) आगामी कार्यों के क्रीड़ास्थल के उपयुक्त प्रकृति का रूप-प्रदर्शन।

(३) केवल अलंकार के रूप में लाने के लिए ही प्रकृति के भिन्न-भिन्न रूपों का प्रयोग।

पहले हम प्रथम प्रकार के प्रकृति-वर्णन पर विचार करते हैं। इस प्रकार के वर्णन में हमें प्रकृति एक नवयौवना स्त्री के समान दृष्टिगोचर होती है जिसका स्वाभाविक शृंगार नेत्र और हृदय

को आनन्द देनेवाला है। प्रकृति के प्रत्येक अङ्ग में हम स्त्री के वाह्य सौन्दर्य की झलक पाते । इस प्रकार के वर्णन में कवि की रचना-शैली सीधी और केवल भाव-व्यञ्जक होती है ऊपरी सजावट और बनावट पर कवि का ध्यान कम रहता है। वह वर्णन करता है केवल सजीव सौन्दर्य का और वह भी सीधे शब्दों में। नन्ददासजी का इस प्रकार का वर्णन यह है: —

कुसुम धूरि धूमरी कुञ्ज मधुकरनि पुञ्ज जहँ।

ऐसेहु रस आवेस लटकि कीनो प्रवेस तहँ।

नव पल्लव की सैनी अति सुखदैनी सरसे।

सुँदर सुमन ससि निरखत अति आनंद हिय बरसे।

दूसरे प्रकार के वर्णन में नन्ददासजी प्रकृति का रूप इस भाँति वर्णन करते हैं कि आगे होनेवाले कार्यों की तीव्रता बढ़ती है। अथवा यो कहिए कि उनमें उद्दीपन होता है। जिस प्रकार नाटक में शृंगार कथानक की सरसता, रंगमंच के दृश्य में उपवन, राज्य-प्रासाद या चन्द्र-दर्शन के होने से और भी बढ़ जाती है। उसी प्रकार कथानक का वेग और भी तीव्र करने के लिए नन्ददासजी ने प्रकृति का सहारा लेकर कथानक के अनुकूल ही वायुमण्डल की सृष्टि कर दी है। प्रथम अध्याय में कृष्ण की मुरली की ध्वनि को अधिक जादूभरी और प्रभावशालिनी बनाने के लिए कवि ने शरद् की निस्तब्ध रात्रि का सहारा लिया है। प्रकृति यहाँ उद्दीपन-विभाव का काम करती है। देखिये —

कोमल किरन अरुन मानो बन व्याप रही यो ।
 मनसिज खेल्यो फागि घुमड़ घुरि रह्यो गुलाल ज्यो ॥
 फटिक छटा सी किरन कुंज रंघन जब आई ।
 मानहु बितन बितान सुदेस तनाव तनाई ॥
 मन्दमन्द चल चारु चन्द्रमा अति छवि पाई ।
 भलकत है जनो रमारमण पिय कौतुक आई ।
 तब लीनी करकमल जोगमाया सी मुरली । इत्यादि ।

.....

यहाँ कविता के चित्र के लिए प्रकृति ने सचमुच ही चित्रपट का रूप ले लिया है ।

नन्ददासजी के तृतीय प्रकार के प्रकृति-वर्णन में कोई विशेषता नहीं है । यह तरकीब हिन्दी कवियों में बहुत मामूली है । पर यह ध्यान में रखना उचित होगा कि नन्ददास ने जो कुछ लिखा, अपनी प्रतिभा के जोर से लिखा । प्रकृति के भिन्न-भिन्न रूपों का प्रयोग केवल अलङ्कार लाने के बहाने उन्होंने किया अवश्य है, पर बहुत कम । कारण यह है कि वे वास्तव में अलङ्कार के उतने प्रेमी नहीं थे, जितने भाव के । अतएव ऐसे वर्णन जहाँ कहीं भी आये हैं, यदि उनमें अलंकार है, तो भाव का भी सर्वथा अभाव नहीं है । वे लिखते हैं:—

टूटी मुक्तनमाल छूटि रही साँदरे ऊपर ।

गिरि ते जिमि सुरसरी गिरी द्वै धार धारिधर ॥

यहाँ माला टूटने का भाव इतना ज़बरदस्त है कि अलंकार की लगाम से ही वह रुक सकता है। और अलंकार भी इतनी बढ़िया रीति से 'फिट' हुआ है कि वह भाव की सुन्दरता को और भी अधिक परिवर्द्धित कर नेत्र के आगे चित्र-रूप में आ खड़ा होता है। यह कविवर नन्ददास के प्रकृति-वर्णन की प्रतिभा का स्वरूप है।

अब हम रास-पञ्चाध्यायी की कुछ विशेषताओं पर विचार कर यह लेख समाप्त करेंगे।

विशेषताएँ कुछ विद्वानों का कथन है कि रास-पञ्चाध्यायी एक स्वतन्त्र काव्य-ग्रन्थ नहीं है। नन्ददासजी

ने श्रीमद्भागवत का भाषा में जो अनुवाद किया था उसीके एक हिस्से का रूप रास-पञ्चाध्यायी है। हमें अभी इस बात पर बहस नहीं करनी है कि नन्ददासजी ने वास्तव में श्रीमद्भागवत का अनुवाद किया था या नहीं—सम्भव है किया हो, और न भी किया हो। हमें तो केवल यह विचार करना है कि रास-पञ्चाध्यायी एक स्वतन्त्र रचना है अथवा नहीं। जब हम पञ्चाध्यायी को गहरी दृष्टि से देखते हैं तो पता चलता है कि वह एक स्वतन्त्र रचना है। इसके कई कारण हैं। पहला तो यह है कि कवि ने आरम्भ में श्रीशुकदेवजी का शिखनख-वर्णन करते हुए बड़ा अच्छा मंगलाचरण लिखा है। यदि यह रचना

श्रीमद्भागवत की होती तो इसके आरम्भ में संगलाचरण लिखा ही नहीं जाता ।

दूसरा कारण स्वयं नन्ददासजी लिखते हैं कि उनके एक रसिक मित्र ने यह बधा लिखने के लिए उनसे अनुरोध किया था ।

तीसरा कारण यह है कि कथानक का प्रवाह एक ही वेग से आगे बढ़ता जाता है । उसका सम्बन्ध अन्य किसी कथानक से है भी नहीं । श्रीमद्भागवत के 'रास' अध्याय में तो लिखा है कि चीर-हरण के समय श्रीकृष्ण ने गोपियों को वचन दिया था कि वे शरदऋतु में इसका बदला रास-लीला से देगे, पर नन्ददास जी की पञ्चाध्यायी में इसका कहीं उल्लेख नहीं है । इससे ज्ञात होता है कि यह एक स्वतंत्र रचना है, जो अन्य कथाओं की छाया से रहित है ।

एक कारण और है । अन्त में नन्ददासजी इस पञ्चाध्यायी को इस प्रकार समाप्त करते हैं, मानो वे एक पूरे ग्रंथ की समाप्ति कर रहे हैं—

अघहरनी मनहरनी सुन्दर प्रेम-वितरनी ।

नन्ददास के कठ बसौ नित मङ्गलकरनी ॥

इससे हम अन्त में यही निश्चित करते हैं कि नन्ददासजी ने

यह रचना स्वतंत्र रूप से लिखी है, इसका सम्बन्ध अन्य किसी ग्रन्थ की रचना से नहीं है।

दूसरी विशेषता है—इसकी भाषा। ब्रजभाषा का वास्तविक शुद्ध स्वरूप यदि हम कहीं पा सकते हैं तो वह यह पञ्चाध्यायी ही है। भाषा का प्रवाह बहुत ही स्वाभाविक और सरस है। हम आज्ञाद के शब्दों में इनके लिए भी कह सकते हैं कि “इनके अल्फाज मोती की तरह रेशम पर ढलकते हुए चले आते हैं।” शब्दों का विकृत रूप कहीं भी देखने में नहीं आता। सभी शब्द यथास्थान इस प्रकार सजे हुए हैं, मानो किसी ने रत्नों को जड़ दिया हो। सचमुच नन्ददास ‘जड़िया’ थे।

हे अवनी नवनीत चोर चितचोर हमारे।

राखे कितहुँ दुराय बता देउ प्रानपियारे ॥

तीसरा गुण है इनके अनुप्रास की विशेषता। नन्ददासजी की रचना में अनुप्रास इस तरह स्वाभाविक रीति से चला आता है, मानो इनके शब्द-भण्डार में अनुप्रासयुक्त शब्दों के अतिरिक्त और कोई शब्द ही नहीं था। अनुप्रास भी इस तरह आया है कि उससे भावों की लेश-मात्र भी क्षति नहीं होती। इसी में कवि की प्रतिभा का परिचय है।

जो रज अज सिव खोजत जोजत जोगी जन हिय ।

सो रज बन्दन करन लगीं सिर धरन लगीं तिय ॥

इनकी रचना का चौथा गुण है चित्र-शक्ति । नन्ददासजी जिस वस्तु का वर्णन करते हैं, वह वर्णन इतना यथार्थ और स्वाभाविक होता है कि उसका चित्र आँखों के सामने भूल जाता है ।

सुन्दर उदर उदार रोमावलि राजत भारी,
हियो सरोवर रसभरि चलि मनो उमंगि पनारी ।

इन शब्दों के प्रवाह में 'पनारी' के तीव्र गमन का चित्र है । रचना का पाँचवा गुण है ईश्वरोन्मुख प्रेम । प्रत्येक शृंगार-स्थल पर ईश्वर के प्रति भक्तिभाव की भी अभिव्यक्ति होती है । गोपिकाओं के विहार और गर्व का मतलब नन्ददासजी ने अन्तिम दो पंक्तियों में बड़ी सुन्दरता के साथ व्यक्त किया है ।

निपट निकट घट में जो अन्तरजामी आही ।

बिषै विदूषित इन्द्री पकरि सकै नहिं ताही ॥

रचना का छठवाँ गुण है उनके शब्दों का चुनाव । नन्ददास जी ऐसे उपयुक्त शब्दों का चयन करते हैं, जो सर्वथा कविता के भाव-व्यञ्जक हैं:—

इत महकत मालती चारु चम्पक चितचोरत ।

उत घनसार तुसार मिली मन्दार भूकोरत ॥

यहाँ 'महकत' 'तुसार' और 'भूकोरत' शब्द कितने उपयुक्त हैं । इन शब्दों के पर्यायवाची शब्द इन पंक्तियों की भाव-व्यञ्जना में ओछे उतरेंगे ।

रासपञ्चाध्यायी में गुण बहुत अधिक और दोष 'यदि है भी तो' बहुत कम है। हजारों गुणों के सामने दो-एक दोष छिप भी जाते हैं। एक स्थान पर एक-ही शब्द और एक-ही भाव की पुनरुक्ति होने से काव्य का सौष्ठव नष्ट हो गया है—

बालकुँअर पौगण्ड धर्मरुचि लिये ललित तन ।

धर्मी नित्य किसोर कन्ह मोहत सत्र को मन ॥

यहाँ 'धर्म-रुचि' और 'धर्मी-एक' ही भाव के द्योतक होने से काव्य की सुन्दरता को खराब कर देते हैं।

एक स्थान पर उपमा का बहुत बुरा स्वरूप दृष्टिगन् होता है :—

अधर सुधा के लोभ भई हम दासि तुम्हारी ।

जो लुब्धिन पदकमल, चंचला कमला नारी ॥

कही-कहीं शब्द तथा वाक्य-रचना नि न कोटि की हो गई है :—

भ्रूलिलसत जु बिभूत जगत जगमग रहि जित तित ।

जो लक्ष्मी निज रूप रहत चरनन सेवत नित ॥

यहाँ विभूति का विलसता और लक्ष्मी का चरण-सेवा करने का संयोग कितना अस्पष्ट है।

इन छोटे-मोटे दोषों से काव्य की महत्ता में अन्तर नहीं आ सकता । माधुर्य की दृष्टि से हिन्दी-साहित्य में रास-पञ्चाध्यायी एक ही रचना नजर आती है । महाकवि तुलसी और सूर चाहे और बातों में नन्ददासजी से बाज़ी मार ले जायें, पर माधुर्य में नन्ददासजी अद्वितीय हैं । यदि तुलसी की कविता भागीरथी-सी और सूर की पदावली यमुना के सदृश है, तो नन्ददास की मधुर कविता सरस्वती के समान होकर कविता-त्रिवेणी की पूर्ति करती है !

—रामकुमार वर्मा

साहित्य समालोचना

[ले० इलाहाबाद-यूनिवर्सिटी के हिन्दी के प्रोफ़ेसर

बाबू रामकुमार वर्मा एम० ए०]

हिन्दी-साहित्य-सम्मेलन की मध्यमा परीक्षा के लिए स्वीकृत
पाठ्य-ग्रंथ

इसमे कविता, कहानी, रङ्गमञ्च और समालोचना—हिन्दी-साहित्य के इन चार अङ्को पर विशद विवेचन किया गया है। हिन्दी में इस ढंग की अभी तक कोई पुस्तक नहीं निकली। अगर आप हिन्दी-साहित्य के प्रेमी हैं तो हमारा यह दावा है कि आप इस पुस्तक को पढ़े बिना रह नहीं सकते। इन्टरमीजिएट से लेकर एम० ए० क्लास तक के हिन्दी के विद्यार्थियों तथा हिन्दी-साहित्य-सम्मेलन की मध्यमा और उत्तमा परीक्षा के परीक्षार्थियों के लिए तो बड़े ही काम की चीज़ है। छपाई-सफ़ाई मनोहर, सजिल्द प्रति का मूल्य १) मात्र

साहित्य-मन्दिर, दारागंज, प्रयाग ।